المناقشات والردود
حول نظمي العقيدة للشيخ عدود

للعلامة الجليل:
أبا بن الحسين بن محمذ بن
حيمود الجكني

1417هـ-1997م

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله.

وبعد: فإن الأشعرية عهدتني أحمي حماها، وأرمي من رماها.

ولذا شكت إلى نظمين رقيقي المباني، رائقي المعاني، غامضة أخطاؤهما، واضحة أفكارهما، متذبذة معاييرهما.

نظم ألفاظهما، وحاول تأسيس أفكارهما، العلامة الحبر الفهامة الذي زان علمه أدبه، وأدبه علمه، فكان بذلك مربيا للناشئة، وأستاذ الأساتذة، ومفتيا للدولة، وشيخ المحظرة، لأنه حاز ذكاء العلماء، ومرونة الأدباء، ومن أجل ذا قصرت عن وصفه عبارة البلغاء، ونكصت عن مداه فنون الإطراء، فوصف مطريه بالعي والإعياء فكأنه المعنى بقول الشاعر النبيل: لولا المشاركة في "أفعل التفضيل":

أحق من حلي بالأستاذ والشـ ـيخ الفقيه العالم المحقق
وبالمحدث الشهير والأديـ ـب والمجيد والبليغ المفلق
وأعلم الناس بدون مرية سيان من في مغرب ومشرق
بالشعر والتاريخ والأمثال والأنـ ـساب والآثار سل تصدق

محمد سالم ولد عدود لا زال متصفا بهذه الصفات، مترقيا بها في أعلى الدرجات.

نظم أحد هذين النظمين للتوفيق بين القضيتين، بمحاولة الجمع بين نظمي الشيخين: باب ولد الشيخ سيدي الممثل مذهب المبقين على الظاهر.

وأحمد المقرئ الممثل مذهب الصارفين، ونظم الآخر لتفنيد

مذهب الصارفين عن الظاهر ودعم مذهب المبقين.

وقد أحوجته هذه المحاولة إلى تحريف الألفاظ عن مدلولاتها، والمصطلحات عن مقتضياتها فكأنه الواضع- وحده- لهذه المصطلحات، ومن أجل ذا تحكم في المفهومات، فجعل التأويل –مع أنه فرع عن الثبوت- نفيا، والظاهر- الذي هو قسيم المؤول- مؤولا، والذات – التي هي مدلول الاسم ومحل الصفة- صفة.

وقد أقام على هذه الأفكار شهرته العلمية مقام الدليل فأروى- على ما يرى –الغليل، وأبرأ العليل وأعز الذليل، وأزال عن المذهبين – في نظره- التعارض، وأبدى- حسب معاييره- أن ليس بينهما من تناقض وحبذا لو خلص مقالته، مما حاول عن النظمين إزالته، فقد تناقضت في نظميه حجته، وانعكست- مع اجتماع الخستين- قضيته.

أتى بهذه الأفكار لتجديد السنة عن حسن نية، ولنصح البرية من غير خبث طوية، وبما أنه من البر ما يكون عقوقا، فلربما أحدث الراقع شقوقا.

فلما استمعت إلى شكاة الأشعرية إذا هي تقول وسط أنينها، وترداد حنينها هذا من كنت أرجو أن يكون رافع مناري، وحامي ذماري لأني غذيته بلباني، وأخذ بمجامع حناني، فكان ثديي له غذاء، وحجري له وطاء.

حتى إذا استوت مرته، وحدت شوكته، وتكاثرت نصرته، رماني- بدائه- بعد أن علمته الرماية، فزعم أني لا أصلح للهداية، بل أجلب الغواية، ولا أحسن الحداية، أيايه أيايه أيايه، رماني بهذه الأفكار من غير اجترار جريرة، ولا اقتراف كبيرة.

وظلم ذوي القربى أشد مضاضة   على المرء من وقع الحسام

هذا في الوقت الذي تياسر لحمى فيه العداة، وعن قوس رمتني الجناة، ونكص عن نصرتي ابتغاء الدرهم الحماة، فصرت كما قيل:

إذا ما توقى جانب الروع راعه   من الجانب المأمون ما كان يحذر

وقد اقتضى مني عظم هذه الدعوى وكوني من حماتها، إزالة شكاتها بتنبيه الناظم على أخطائه، والرد على شبهه، كما اقتضى مني صلاح المدعى عليه وعلمه، تبجيله وإكرامه، وتعظيمه واحترامه.

فبينما أنا في هذه الحالة المحيرة من تكافئ الخصمين، وتدافع المطلبين، إذ رجحت إحدى الكفتين بأنه من تعظيم العلماء واحترامهم، وتبجيلهم وإكرامهم، نصحهم بتنبيههم على أخطائهم، والرد على شبههم، حتى تقوم عليهم الحجة وتتضح لهم المحجة، ليتبعوا سيئات الخطأ بحسنات الرجوع في حياتهم أو يخف عنهم من أوزار الذين يضلونهم بعد مماتهم.

فحصل بتنبيه الناظم على أخطائه الأمران، واتحد المطلبان، ورضي الخصمان.

منهجية الرد

وكان منهجي في هذه المناقشات أني قسمت الأماكن التي تحتاج إلى الرد من هذين النظمين إلى ثلاثة فصول: الفصل الأول في الأخطاء وهي عبارة عن مسائل أتى بها الناظم ظنا منه أنها من اعتقاد السلف الصالح مع أنها مخالفة لمعتقدهم، ولذا سميتها أخطاء.

وعملي فيها أني أذكر المسألة من نظمه وأبين وجه الخطأ فيها حتى يتضح للقارئ أن هذا الخطأ دعي على السلف مقطوع النسب منته سنده إلى لسان الناظم وليس له من الدليل إلا شهرة قائله وجهل قارئه، وتركت بعض الأخطاء للكرة التالية والحلبة الثانية.

الفصل الثاني: في الأفكار، وهي عبارة عن مسائل أتى بها الناظم لمراغمة العقيدة الأشعرية عالما بوجه مخالفتها لها، غافلا عن وجه شبهتها.

هذا ما حملني على أني آتي بالفكرة نثرا، ثم أوضح وجه الشبهة فيها، ثم آتي بها من نظمه، ثم أناقشه فيها مخاطبا له بلهجته، مشاركا له في مرونته ومعاييره، وكأني معترف بوجود هذه المعايير حتى ترد الفكرة كلمة كلمة، وتنقض الشبهة عروة عروة، وقد تغاضيت عن أشياء كرهت إثارة مدفونها إذ لابد لاجتثاث شجونها من أن تذكر، وأخشى أن يكون لي بذكرها نصيب مما فيها.

الفصل الثالث: في التناقضات وعملي فيها منحصر في إراءة القراء أن هذه التناقضات لا يمكن أن تصدر من يقظان إنما هي هراء وهذيان، وهذه من الله سنة في كل من حاول فرض هواه على السنة، شنشنة أعرفها من أخزم وتركت بعض التناقضات امتثالا لإقالة العثرات من ذوي الهيئات.

ثم ختمت بخاتمة عاصمة من المهلكات، قاصمة ظهور متبعي

المتشابهات، موضحة الطريق، محققة الحقيقة، وبها صار هذا الرد حجر عثرة لا يمكن ارتقاؤها ولا مجانبتها، وغصة لا يمكن مجها ولا إساغتها، وإلزامات لا يمكن السكوت عنها ولا إجابتها.

الاعتذارات

وقبل ذكر الأخطاء وسردها، وتعيين الأفكار وردها، فمعذرة مني إليكم بما هو معلوم لديكم من أن الخطأ والعلم ليسا نقيضين، لا يرتفعان ولا يجتمعان، بل هما وصفان غيران يجتمعان ويرتفعان.

فقد اجتمعا في المنبه وارتفعا عن المنبه، والتنبيه على الخطأ لا يستلزم الفضلية ولا رفعة المرتبة ولا المساواة في الرتبة، ولذا لم تنقلب سخيلية سخيلة عامرية ولا عامرية، عامر سخيلية، فالحكمة تؤخذ من غير حكيم، والخطأ يوجد في غير وحي العليم.

ومن شأن هذه الأمة خلفها وسلفها، رد أصاغرها على أكابرها، والتلامذة على الأساتذة، والبنين على الآباء والمفضول على الفاضل فقد رد زيد بن ثابت على أبي بكر وعمر جمع المصحف لظنه أن في ذلك مخالفة للسنة حتى شرح الله صدره للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر.

ولم يعتبر أحد من السلف ولا من الخلف هذه الردود سوء أدب مع الأساتذة ولا عقوقا للآباء، ولا إثارة للشحناء ولا شقا للعصا بل اعتبروها نصيحة للأئمة وغيرة على السنة ومعرفة للحق بالدليل والاستدلال لا بشهرة القائل من الرجال.

كما أني أعتذر عما صدر مني أثناء هذه المناقشة من شدة اللهجة، بأن العالم المتبع علم ، علم على طريق الهداية بأدلته للطلبة الذين يفهمون القول ويميزون غثه من سمينه، علم بشهرته للذين لا يفهمون ولا يميزون.

وإذا أخطأ العالم في فهم الأدلة الشرعية العقدية وحملها على غير محاملها صار بذلك علما على طريق الضلالة بقوله للطلبة وشهرته للجهلة.

ولابد لمن تفطن لهذه البلية أن يطمس هذه العلمية، وذلك بأن يقابل أقواله بواضح الحجة وشهرته بقاسي العبارة.

ولذا كانت أول كلمة في ردود الصحابة بعضهم على بعض في المسائل الفقهية، كذب أبو فلان ثم يأتي بعد ذلك بالدليل الواضح.

ألا ترى أن أول كلمة صدرت من زيد بن ثابت لما دعاه الشيخان إلى جمع المصحف أن اتهم الشيخين بإرادة إحداث شيء في الدين لم يحدثه رسول الله صلى الله عليه وسلم، حيث قال أتريدان أن تحدثا شيئا لم يحدثه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن ثم قال مالك للذي سأله عن كيفية الاستواء «أراك رجل سوء» ومن ثم أيضا كانت عبارات المحدثين تدور بين كذاب ووضاع....

وبما في ترجمة الإمام مسلم من مهاجمة شرط الإمام البخاري يتضح لك ما قلت، وأنه أمام حق الخالق تنهدم حقوق المخلوقين: {يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين}.

الفصل الأول: الأخطاء

الخطأ الأول:

وهو حشد الناظم لكثير من ألفاظ المتشابه مقتطعة من سياقها وعرضها مجموعة في مقدمة تدرس للمبتدئين.

ووجه الخطأ في هذا هو أن ألفاظ المتشابه اكتسبت من سياق معجز النظم، وسياق جوامع الكلم مرجوحية ظاهرها وظاهريتها وكونها مدحا أو وعدا أو وعيدا أو ترغيبا أو ترهيبا ومعناها الذي يصح تأويلها به راجحا أو مرجوحا.

وإذا اقتطعت عن السياق تصير نصا في معناها اللغوي القاموسي.

ويذهب عنها رونق الإعجاز وحلاوة المجاز، ويزول عنها ما كان فيها من المدح والترغيب، والعدة والوعيد، وما لها من مرجوحية الظاهر وراجحية التأويل، لأن هذا كله مكتسب من القرائن التي تضمنها سياق التنزيل.

وإذا جعلت في سياق آخر يمكن أن تنقلب ظاهريتها نصا وراجحيتها في التأويل مرجوحية، ووعدها عدة وتهديدها إرجاء، وترغيبها ترهيبا

مدحا وذما وما غيرت من صفة   سحر البيان يرى الظلماء كالنور

دليل ذلك: أن الجملة الواحدة ينقلب وعدها تهديدا وعدتها وعيدا بسبب ورودها في سياقين من الوحي مثل قوله: " ولو عدته لوجدتني عنده".

فهذه الجملة في سياق الحديث القدسي عدة وترغيب، وفي سياق

الآية {حتى إذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده} وعيد وتهديد.

فما ظنك بورودها في غير الوحي؟

وإذا علمت هذا علمت أن قول أحد الظاهريين المتسترين باسم السلفيين " لله يد على ظاهرها" أن هذا القول نص في الجارحة تعالى الله عما يقول الظالمون، وأنه لا مدح ولا تهديد في هذا القول ولا عدة ولا وعيد، وأنه شتان ما بين مدلول هذا القول وقوله تعالى: {قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون سيقولون لله قل فأنى تسحرون}.

فإن في كلمة {من بيده} في هذا السياق من المدح والثناء والعظمة والكبرياء بقهر الملوك والأمراء والتهديد والرجاء باصطفاء الأولياء، وإقصاء الأعداء بخلق هؤلاء للجنة وللنار هؤلاء من غير مبالاة بقوة الأقوياء ولا استضعاف الضعفاء، ما تعجز عن ذكر معشاره عبارة البلغاء.

كما دل هذا السياق على رجحان تأويل هذه الكلمة فيه " بمالك الملك" إذ أجابها بلام الملك.

هذا مع أن كل نسبة تعين تأويلها امتنع إطلاقها في غير التلاوة مثل حديث " مرضت فلم تعدني" وقوله تعالى: {فاليوم ننساكم كما نسيتم لقاء يومكم هذا} لإبعاد النسبة الأولى عن السياق الذي أولت فيه ولاقتطاع الثانية عن سياق المخاطبة التي تدل على استحالة حمل النسيان في هذا السياق على الذهول عن المعلوم لاستحالة مخاطبة المذهول عنه.

وكل نسبة احتملت التأويل ينبغي التحرج من إطلاقها على الله إلا في سياقها الذي وردت فيه اقتداء بالسلف الصالح.

ولذا عد العلماء في محارم اللسان نسبة العصيان لأبينا آدم عليه السلام مع ورودها في القرآن لقبولها التأويل في القرآن وعدم قبولها

له في غيره.

وباطلاع السلف الصالح على أن اقتطاع ألفاظ المتشابه عن سياقها يكسبها نصية، وأن جعلها في غير موردها يكسبها معنى غير الذي كانت مكتسبة من سياق التنزيل ويمنعها قبول ما كان متعينا فيها أو غير متعين من التأويل، ويذهب عنها رونق الإعجاز وحلاوة المجاز ويقلب وعدها تهديدا وعدتها وعيدا.

باطلاعهم على هذا وأنه تصرف في الوحي بما لم ينزل الله به من سلطان قالوا بلسان الأدب والخضوع من أجل إجلال الوحي والخشوع أمروها كما جاءت وقالوا تفسيرها قراءتها والمذهب تلاوتها.

فأين ما ذهب إليه الناظم من جمع هذه الألفاظ في محل واحد مقتطعة من سياقها مبقاة على ظاهرها في دعواه مع أن هذا الاقتطاع يمنعها الظاهرية ويكسبها النصية، وأن جعلها في محل واحد يكسيها معاني المجاورة من المقابلة والمجانسة فيحصل بالمجانسة التجسيم ويحصل بالمقابلة النقيض وبه تزول أوصاف الكمال.

مثال المقابلة وما يحدث بسببها من المخاطر قول الناظم:

ويتكلم متى شاء بما   شاء كما شاء لو أن الكلما

مداده البحر بسبعة أمد   وشجر الأرض قلام ما نفذ

ورحمة سكت عن أشياء   من غير نسيان على ما جاء

ألا ترى أن الناظم أحدث بسبب هذه المقابلة بين السكوت والكلام أمرين خطيرين:

أولهما: أن هذه المقابلة جعلت لكلام الله نقيضا، وصفات الله لا نقيض لها، لأن محلها غير قابل للاتصاف بنقيضها وكون الشيء نقيضا للشيء فرع عن تعاقبهما على محل واحد وليس يقوم بالخالق

نقيض صفاته، إذ قيام الشيء بالله فرع عن قدمه، وأضداد صفاته تعالى حوادث فلا وجود لجهل قديم يرتفع به العلم القديم.

وإنما يقوم بالمخلوق نقيض صفاته من علم وحياة، لأن العلم الحادث نقيضه الجهل، وحادث الحياة نقيضه الممات.

الثاني: أنه جعل بسبب هذه المقابلة السكوت من متشابه الصفات مع ورود لفظه في تفصيل الأحاديث المحكمات وقسيما للمحللات والمحرمات، ومتشابه الصفات إنما يرد في العظمة والترغيب والترهيب، يعلم ذلك من استقراء أماكن وروده، وبهذا تعلم أن هذه المقابلة تحريف للكلم عن مواضعه وافتراء المعاني له على واضعه، فأين ما ذهب إليه السلف الصالح من احترام هذه الألفاظ وتوقيرها بتركها في سياقها وتفويض معانيها إلى موحيها، مما ذهب إليه الناظم من جمع هذه الألفاظ في محل واحد ومقابلة بعضها ببعض، فشتان ما بين المذهبين في المحتوى واليزيدين في الندى!

فإن قيل لقد جعلت اقتطاع ألفاظ المتشابه عن سياقها وسردها مبقاة على ظاهرها تحريفا لمعاني القرآن ومخالفة لمذهب السلف الصالح، ولم تجعل تتبعها مع التأويل تحريفا لها، وهذا تناقض لأن كلا من الأمرين اقتطاع لألفاظ المتشابه عن سياقها.

قلت: ليس التأويل اقتطاعا لألفاظ المتشابه عن سياقها، لأن التأويل فرع عن ترك اللفظ في سياقه لأن المعنى المؤول به مفهوم من السياق ولذا ترى اللفظ الواحد يتغير تأويله من سياق إلى سياق وتتعدد احتمالات تأويله باعتبار أول السياق وآخره.

مثال تغير التأويل بتغير السياق، تأويل المؤولين الوجه بالرضا في سورة الليل، وبالثواب في سورة الإنسان، وبالذات في سورة الرحمن، وتأويله بالقبلة في سورة البقرة.

ومثال تعدد احتمال التأويل باعتبار أول السياق وآخره قوله

تعالى: {إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم فمن نكث فإنما ينكث على نفسه ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسنؤتيه أجرا عظيما}.

فإنه يحتمل تأويل " يد الله" في هذا السياق بيد الرسول وتكون الإضافة فيها إضافة تشريف وخلق ويشهد له ما في أول السياق من حصر بيعة النبي صلى الله عليه وسلم الواقعة تحت الشجرة في بيعة الله.

ويحتمل تأويلها فيه بالعهد، شاهده ما في آخر سياق الآية من قوله: {عاهد عليه الله} إذ جعل عهد النبي صلى الله عليه وسلم عهدا لله، ومن مجازات العهد اليد.

وبإطلاع الأشاعرة على ما في اقتطاع الظواهر عن سياقها من مخاطر التحريف والتبديل لم يدونوا في مصنفاتهم بالسرد والعد من الصفات إلا ما هو نص في معناه، كالمعنويات أو لازمها كالمعاني والوجود والسلبيات، وكلامهم في الظواهر إجمالا بوجوب صرفها عن ظاهرها وجواز تأويلها مع أمثلة قليلة من غير جرد لها عن سياقها ولا عدها.

الخطأ الثاني:

هو قول الناظم:

قد استوى إلى السماء واستوى بعد على العرش بخلف المحتوى

ووجه الخطأ في هذا هو أن الناظم جعل لاستواء الله ظرفا زمنيا وراء خلق السماء، وذلك لأن كلمة "بعد" تدل على الترتيب بين مظروفها وبين ما أضيفت إليه، وإذا كان ما أضيفت إليه كلمة" بعد" في اللفظ أو في المعنى جثة كان الترتيب مكانيا فكانت "بعد" ظرف مكان وإذا كانت ما أضيفت إليه كلمة"بعد" معنى أو زمنا كان

الترتيب زمنيا فكانت "بعد" ظرف زمان.

ومن الذي أضيفت إليه كلمة "بعد" في بيت الناظم خلق السماء ومظروفها استواء الله على عرشه، وبهذا يكون الناظم قد جعل استواء الله خلقا من خلقه، ثم تناقض بقوله:

وليس كاستوائنا نحن على الـ ــفلك والأنعام بل العرش حمل

لأن استواء الله لو كان مظروفا في ظرف زمني وراء خلق السماء كان حادثا، والحادث مماثل للحادث فلا وجه لنفي الشبه، وإن كان قديما كما هو المعروف انتفت عنه الظرفية وبانتفائها تنتفي البعدية.

الخطأ الثالث:

هو جعله الذات مؤنث" ذو"

وستبدي لك المناقشة وجه الخطأ فيه إن شاء الله تعالى، وذلك حيث قال في الذات:

والأصل أن تضاف للإله لا للضمير أو للفظ الله

كمثل ما قال خبيب إذ صلب وقال نابغة ذبيان الذرب

لأنها تأنيث "ذو"الملتزم فيه الإضافة لغير العلم

من ظاهر............ ....إلخ

قلت: إن مؤنث "ذو" صفة مؤنث بنسبة إضافية بينما أضيفت إليه ذات وبين موصوفها، وذات الشيء هي حقيقته ومدلول اسمه ومحل صفته فافترقا من حيث الحقيقة مع أنهما يفترقان عقلا، لأن المتكلمين قسموا الشيء إلى قائم بنفسه، وإلى مفتقر إلى محل: الأول الذات، والثاني مؤنث "ذو".

كما أنهما يفترقان نحوا، لأن كلا منهما قسيم الآخر في الاعتبارات النحوية التالية:

- **أولها**: أن النحاة قسموا قسيم الفعل والحرف إلى اسم وصفة الأول الذات، والثاني مؤنث " ذو".

- **ثانيها**: أنهم قسموه باعتبار شيوعه في جنسه وعدم شيوعه إلى معرفة وإلى نكرة، وهذا الأخير إلى ما يقبل " أل" وتؤثر فيه، وإلى واقع موقع ما يقبل " أل" وتؤثر فيه الأول الذات، والثاني مؤنث " ذو".

- **ثالثها**: أنهم قسموه إلى جامد وإلى مشتق الأول الذات، والثاني مؤنث " ذو" إلا أن مؤنث " ذو" اشتقاقه بمعناه دون لفظه.

- **رابعها**: أنهم قسموه إلى ما يوصف وإلى ما يوصف به الأول الذات والثاني مؤنث " ذو".

- **خامسها**: أنهم قسموا قابل الإضافة إلى ما هو ملازم للإضافة وما ليس ملازما لها الأول مؤنث " ذو" والثاني الذات.

- **سادسها**: أنهم قسموه إلى ما يؤنث بعارض زيادة أو إضافة، وإلى ما هو مؤنث بصيغته، ولا يزول عنه التأنيث بعارض إضافته إلى مذكر، الأول الذات، والثاني مؤنث "ذو".

وإذا علمت أن كلا من الذات ومؤنث "ذو" قسيم الآخر عقلا ونحوا علمت أن قول الناظم أن الذات هي مؤنث " ذو" خطأ خالف فيه المعقول ولم يوافق المنقول، لأن المنقول عن اللغويين أنهم اختلفوا في إطلاق المتكلمين الذات على مدلول الاسم ومحل الصفة.

فقال بعضهم: استعمال هذا اللفظ في هذا المعنى معروف في كلام العرب، وذكر له شواهد شعرية وذكر شذوذها، وذكر من شواهده النثرية الأثر الموقوف على ابن عباس بسند جيد " تفكروا

في صنع الله ولا تتفكروا في ذات الله".

وقال بعضهم: هذا الاستعمال لا تعرفه العرب ولم يرد في لغتها إنما هو من لحن المتكلمين، وكلام المولدين والمعروف في استعمال العرب " ذات الطائية" ومؤنث ذا الإشارية وذات بمعنى صاحبة لا غير، وعلى هذا القول يكون إطلاق المتكلمين هذا اللفظ على هذا المعنى لحنا أو نقلا.

وعلى القول الأول يكون أصلا فصيحا.

فضرب الناظم الذكر صفحا عن أحد شقي الخلاف الذي هو فصاحة هذا الإطلاق وأصالته وحاول نقل الشق الآخر فلم يوفق في نقله لقوله: إن الذات هي مؤنث "ذو" وأنها ملازمة للإضافة لغير العلم من الظاهر وهذا لم يقل به أحد مع ما فيه من قلب الحقيقة ومخالفة العقل وعدم أمانة النقل.

وهذا الخلاف اللغوي في الذات مطلقا سواء أضيفت إلى الخالق أم أضيفت إلى المخلوق، إلا أن في إضافتها إلى الخالق خلافا بين العلماء.

فتحرج بعضهم من إضافتها إلى الله، لأن ما ورد منها في الأحاديث الصحيحة محتمل التأويل، وكل ما احتمل التأويل ينبغي التحرج من إضافته إلى الله إلا في سياقه الذي ورد فيه.

ولم يتحرج بعض منهم من إضافتها إلى الله، ومنهم الإمام البخاري حيث جعلها قسيما للنعوت والأسامي، لأنهم رأوا أن المعنى الذي تطلق عليه لازم للأسماء والصفات، لأنها مدلول الأسماء ومحل الصفات وقد ورد لفظها في الجملة وإن احتمل التأويل، إذن فلم ير هذا البعض من العلماء بأسا بإطلاقها على الله لأن معناها لازم ولفظها في الجملة وارد.

الخطأ الرابع:

هو قوله:

كلـــم موســـى بكلامـــه اتخـــذ خلـــيلا إبـــراهيم مـــن أول شـــذ

وستبدي المناقشة وجه الخطأ فيه إن شاء الله تعالى.

قلت: لا شك أن من علم عدالة الناظم وطول باعه وكثرة اطلاعه وسمع مقالته هذه" من أول شذ" وعلم إطباق جل المفسرين وشراح الحديث على التأويل في آيات الصفات وغيرها سيقف متحيرا في الكيفية التي تصدق بها هذه القولة مع هذا الواقع المحسوس.

ولعلمي بهذين الأمرين صرت في حيرة شديدة حتى وصل بي التفكير إلى أحد احتمالين:

أولهما: أن الناظم يعني بالشذوذ موافقة الجمهور والسير مع السواد الأعظم، ويترجح هذا الاحتمال بما سترى من ميوعة الناظم وتحكمه في المصطلحات وتسوره على المفهومات وقلبه الحقائق المتمثل في جعله التأويل نفيا والذات صفة والظاهر مؤولا.

الاحتمال الثاني: هو أن الناظم يعني بهذا التدليس نفسه لأنه أول ما لم يؤوله غيره من الظاهر والذات لأن المؤولين يؤولون بالذات والمبقين على الظاهر يرفعون بها احتمال المجاز ويترجح هذا الاحتمال بأن العلماء قد يدلسون إذا رووا عمن لا يرغب في روايته هذا ما وصلت إليه، والله بمراد الناظم أعلم.

الخطأ الخامس:

هو جعله التأويل في سلك التحريف والتكييف والتمثيل، والتشبيه حيث قال إنشاء:

مـن غيـر مـا تكييـف أو تمثيـل لــــه ولا تحريـــف أو تأويـــل

وإنشادا حيث قال عن باب ولد الشيخ سيدي مسلما لقوله:

.... ونحـــذر التأويـــل والتشـــبيه

ووجه الخطأ في هذا هو أن هذه الأشياء الأربعة: من تحريف وتكييف وتشبيه وتمثيل ردة ؛ لأن هناك نصوصا قرآنية وسنية تعارضها، وقواعد عقلية تحيلها، وتأويل آيات الصفات لا تحيله القواعد العقلية ولا يعارض النصوص القرآنية ولا السنية، بل هو ثابت الأصل لإجماع الأمة على جواز تأويل ظواهر القرآن والسنة لدليل فتدخل فيه آيات الصفات، لأنها من القرآن والسنة فلا تخرج عما جاز عليهما إلا بمخصص ومن ادعاه فليأت به.

ثابت الأصل بالحس المشاهد لأن الصحابة - رضي الله عنهم- شاهدوا تأويل قوله تعالى في بني النضير {فأتيهم الله من حيث لم يحتسبوا}، وقال: " لا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها" ولمسوا أيديهم بأيديهم، وقد قال تعالى: {يحبهم ويحبونه}.

ثابت الأصل بفعل السلف الصالح المروي بالتواتر، وهو ذهابهم إلى المدينة المنورة متأولين بذلك الهجرة إلى الله وإلى رسوله لأنهم رغبوا في الهجرة إلى الله ورسوله ، والرسول إذ ذاك معهم في مكة فأولوا كلمة إلى الله بـ"إلى المدينة المنورة".

ثابت الأصل بالقرآن لأن القراءات يؤول بعضها بعضا كما في قوله تعالى: {قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون سيقولون الله}.

فهي في قراءة أبي عمرو البصري بحذف لام الجر ورفع اسم

الجلالة وهي فيها من المتشابه وهي مؤولة بقراءة الستة الباقين من السبعة "لله" بلام الملك، وقد ذكرت من تأويلات القراءات بعضها بعضا أمثلة في كتابي " الحجة البالغة والقذيفة الدامغة".

ثابت الأصل بالأحاديث الصحيحة كما في حديث أبي هريرة – رضي الله عنه- " يا ابن آدم مرضت فلم تعدني قال يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين، قال: أما علمت أن عبدي فلانا مرض فلم تعده..إلخ".

والأصل في أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم التأسي به فيها ما لم يدل دليل على خصوصها به ولا مخصص هنا.

وعلى أن هذه الأدلة خاصة بما وردت فيه، ولا تشمل غيره فبأي دليل جعلوا تأويل غيرها من آيات الصفات خطأ، مع أن الخطأ في آيات الصفات منحصر في أمرين:

إثبات ما لم يثبته الوحي، أو نفي ما أثبته الوحي، وليس في تأويل آيات الصفات شيء من ذلك ؛ لأنه إثبات اللفظ الوارد ومحاولة معرفة المعنى المراد بحمل اللفظ على ما تقبله اللغة من المعاني المجازية بشرط أن يكون ذلك المعنى المحمول عليه اللفظ واردا في القرآن أو الحديث مضافا إلى الله أو موصوفا به، فهذه حقيقة تأويل الأشاعرة ومن تتبعه وجده لا يخرج عن هذا، فمن أي هذا أتى الخطأ الذي جعل جريمة نكراء؟

أمن محاولة معرفة معاني ألفاظ القرآن، وعليه يكون جميع المفسرين مجرمين، أم من إضافة هذا المعنى إلى الله وقد أضافه إلى نفسه صراحة في غير هذا الموضع؟

أم من جعل هذا المعنى المؤول به من مجازات هذا اللفظ الوارد؟

فإن قيل الخطأ في التأويل يكمن في تعيين لفظ مع احتمال أنه

غير مراد لله من هذا اللفظ في هذا السياق ولذا تركه السلف الصالح.

قلت: هذا وإن كان خطأ في التأويل، فالخطب فيه جلل ؛ لأنه إن وقع لم يكن من أخطاء آيات الصفات وإنما هو من أخطاء المفسرين في كل محتمل من ألفاظ الوحي، ويتخلصون منه برد العلم فيه إلى رب العالمين، وهكذا فعل المؤولون، حيث منعوا الجزم بأن هذا المؤول به هو مراد رب العالمين، ولذا كان في تأويلهم نوع من التفويض.

وبأي دليل حرموه؟ فإن قيل قد حرموه بترك السلف الصالح له، لأنه لو كان جائزا لفعلوه.

قلت: الترك ليس دليلا على حرمة المتروك، وإنما يدل على جواز الترك فقط ، ولا يصح الاستدلال به على حرمة المتروك لأنه من مشترك الإلزام، إذ للمانع أن يقول لو كان حراما لبينوا حرمته، فلما تركوا تبيين حرمته دل على جواز فعله.

وبهذا تعلم أن أعداء التأويل عجزة عن أن يأتوا بدليل يحرمونه به أحرى دليل يجعله ردة، ولعجزهم عن الدليل على ما أرادوا سموه نفيا، لينال بهذه التسمية حظه من دليل نفي الصفات، وسموه تحريفا لينال حظه من تحريف الكلمات، وسموه تبديلا لينال حظه من دليل تبديل الكتاب وقرنوه بهذه الأربعة:

التكييف، والتحريف، والتمثيل، والتشبيه ليحدثوا له من هذه المقارنة ما يسميه علماء النفس بالمؤثر الاصطناعي كل هذا من معاداة أهل الظاهر للتأويل.

وأصل هذه المعاداة أن أهل الظاهر رأوا في ظاهر آيات الصفات دليلا لما ارتسم في نفوسهم من التجسيم، فجعلوه نصا فيه وعضوا عليه بالنواجذ، فجاء التأويل فكسر نواجذهم وأخرجه منها برده إلى أصله من الظاهرية وراجحية تأويله في السياق الذي ورد

فيه، فعاملوه- والبادي أظلم- بأن جعلوه نفيا ؛ لأن تأويل النص تحريف لمعناه، وتحريف المعنى ينفي دلالة اللفظ على ما كان دليلا عليه ، فمن هذا المنطلق جعلوه نفيا وتحريفا ، وتارة يجعلونه شذوذا مثل قول الناظم حفظه الله:

كلم موسى بكلامه اتخذ خليلا إبراهيم من أول شذ

لأن تأويل النص تلاعب وشذوذ وتارة - وهي أعظمها مكابرة وأبعدها مستندا - يجعلونه تبديلا للفظ المتعبد به، ولذا مثل قائلهم لام المؤولين في" استولى" بنون اليهود في "حنطة" مع البعد بينهما ، وذلك لأن اليهود تعبدوا بحطة، وتضمن الأمر بالتعبد بها النهي عن تغيير لفظها لأنه تعبد بالهوى لا بالأمر، فخالفوا الأمر وغيروا لفظها، والمؤولون تعبدوا بلفظ استوى فتعبدوا بلفظ استوى، ولم يتضمن الأمر بالتعبد بها النهي عن تأويلها بما تقبله اللغة، فتدخل فيه استولى، ومن ادعى لها دليلا خارجا فليأت به، وكلتا يدي وراء ظهري لهذا الدليل إن وجد.

الفصل الثاني: في الأفكار

الفكرة الأولى:

هي نفيه الفرق بين العلم واليد إذا ورد لفظهما في آيات الصفات.

ووجه كون هذه الفكرة شبهة، هو أن هذه المساواة المزعومة إما أن تكون في نصية العلم، فيكون ذلك تجسيما لليد، أو في غير نصية اليد فيكون ذلك تحريفا للعلم، لأن العلم لا يحتمل إلا معنى واحدا، فلم يكن له ظاهر يبقى عليه، ولا مؤول يصرف إليه، وقد عقد هذه الفكرة بقوله في مقدمة نظمه لخليل:

لا فرق بينما سميه يعد وصفا لنا كالعلم أو جزءا كيد

الباب في الجميع واحد فلا تكن معطلا ولا ممثلا

قلت: - وعلى الله وحده اعتمدت- لقد نفى الفرق بين اللفظين وركبه مع "لا التبرئة" ليكون نصا في العموم واستغراق أنواع الفروق وبذا تكون قضيته كلية سالبة ومعلوم أن الكلية السالبة تنتقض بوجود جزئية موجبة قال في السلم:

فإن تكن سالبة كلية نقيضها موجبة جزئية

ولذا قال تعالى في نقض كلية اليهود السالبة: {ما أنزل الله على بشر من شيء}، {من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى}، ولنقض كلية الناظم، ورد شبهة الزاعم، أن لا فرق بين اللفظين، ها أنا ذا آتيك بفروق قريب مأخذها، ملموس فرقها، قليل اليوم من يتفطن إليها، وسوف تنتقض كلية الناظم بأول هذه الفروق، وتقابل شهرته العلمية بأخراها.

الفرق الأول:

هو أن العلم صفة مدح في حق المخلوق، صفة مدح في حق

الباري، ووصف كل كما يليق به، واليد جارحة في حق المخلوق صفة مدح لله تعالى باعتبار لازمها والاستعارة بها، وجعل اللفظين بابا واحدا في إيهام المستحيل في جانب الباري تعالى مغالطة، لأن جعل جارحة المخلوق صفة، قلب لحقيقة اليد بجعل المحسوس معنويا، وجعل صفة الباري جارحة افتراء على الخالق فافترقا.

الفرق الثاني:

هو أن العلم يكون مدحا بنفس تصوره وإثبات حقيقته، وسلب نقيضه سلبا حقيقا كليا إذا أسند إلى الله وسلبا نسبيا جزئيا إذا أسند للمخلوق ولا مدح ولا ذم في نفس تصور اليد، وإنما تكون مدحا أو ذما باعتبار الصفة المكني بها عنها، أو المستعار لها، ومن ثم كان المنهي عنه الإسراف والإقتار في قوله تعالى: {ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط} لا ربط الجارحة في العنق ولا مدها مدا حسيا.

ومن ثم أيضا كان مصبب الذم صفة البخل في قول الشاعر:

أما الملوك فأنت اليوم ألأمهم   لؤما وأبيضهم سربال طباخ

لا نصاعة بياض الثوب، لأن نصاعة بياض الثوب أقرب إلى المدح منها إلى الذم،

الفرق الثالث:

هو أن لليد ظاهرا، ومن لازم الظاهر أن يكون مقابله المؤول، لأن الأصوليين قسموا اللفظ باعتبار المعنى إلى ما لا يحتمل إلا معنى واحدا فسموه نصا، وما يحتمل أكثر من معنى وهو في أحدها أرجح، فالراجح ظاهر، والمرجوح مؤول، إذن فلليد إذا وردت في سياق آيات الصفات ظاهر ومؤول، وليس ذلك للعلم إذ هو نص في

مدلوله اللغوي.

الفرق الرابع:

هو أن العلم تدل عليه أسماء الله الحسنى، ولا تدل على ظاهر اليد، بل تدل على نفي الظاهر عن الله تعالى، وإنما تدل على الصفة التي اليد كناية عنها، وإذا عينت هذه الصفة تعيينا غير جازم مثل ما ترويه كتب الأشاعرة عن الخلف، كان ذلك التعيين تأويلا، وعدم الجزم بالمعين تفويضا، وإذا لم تعين مع الجزم أن لها معنى لائقا بالله مثل ما ترويه كتب الأشعرية عن السلف كان عدم التعيين تفويضا، والجزم أن لها معنى لائقا بالله تأويلا، إذن فتأويل الخلف تفويضي من حيث عدم الجزم، تأويلي من حيث التعيين، وتفويض السلف تأويلي من حيث الجزم أن لها معنى لائقا بالله، تفويضي من حيث عدم التعيين.

الفرق الخامس:

هو أن العلم لم يجر فيه خلاف بين المؤولين والمفوضين، ولا بين الصارفين عن الظاهر والمبقين، بخلاف اليد فقد دارت فيها المعارك، وخفيت على غير الموفق فيها المسالك، مع اتحاد المراجع فيها والمدارك ولذا كان دليل كل قول مالك في صحيح النقول: (الاستواء معلوم، والكيف مجهول).

الفرق السادس:

هو أن العلم جاء في القرآن مسندا إلى الله بنسبة إسنادية، قال تعالى: {يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم}، {عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا}.

واليد جاءت في القرآن مسندة إلى الله تعالى بنسبة إضافية، قال

تعـالى: {مـا منعـك أن تسـجد لمـا خلقـت بيـدي}، وقـال: {بـل يـداه مبسوطتان}.

وهذا فرق لأن النسبة الإسنادية أقوى في الجملة من النسبة الإضافية، لأن الإفادة التي جعلت الجملة أصلا كلاما هي إخبار السامع بالحكم والحكم هو النسبة الإسنادية، ومن ثم كانت النسبة الإسنادية هي مورد الصدق والكذب، قال في "جمع الجوامع": (ومورد الصدق والكذب النسبة التي تضمنها ليس غير كقائم في زيد بن عمرو قائم، ومن ثم قال مالك وبعض أصحابنا الشهادة بتوكيل فلان ابن فلان فلانا شهادة بالوكالة فقط والمذهب بالنسب ضمنا وبالوكالة أصلا).

وإذا علمت الفرق بين النسبة الإسنادية والنسبة الإضافية، وعلمت أن اليد لم تأت في القرآن إلا بنسبة إضافية والعلم جاء في القرآن مسندا إلى الله مرارا بنسبة إسنادية تيقنت وجود الفرق.

الفرق السابع:

هو أن العلم يوصف به الباري تعالى، وهو نص في مدلوله اللغوي، واليد إذا ورد لفظها في سياق آيات الصفات لا يقول أحد من عامة المسلمين أنها نص، ولذا لم ينقل قط عن أحد أنها جارحة، بل أشد الطوائف جراءة عليها الذين يقولون أنها على ظاهرها، مع تحفظهم على ذلك الظاهر، وتأويلهم له أو على الأقل صرفهم لذلك الظاهر الذي يقولون عن الظاهر المتعارف عليه عند الأصوليين، وردهم له إلى مدلوله اللغوي من أن الظهور أمر نسبي، يختلف باختلاف الذين يظهر لهم وقد أحدث له ناظمنا هذا من عند نفسه، وأخرج له من كيسه معايير مختلفة متذبذة يعرف بها ما هو الظاهر عند كل، فتارة يجعل المعيار الفصاحة واللسانة حيث قال:

والظـاهر الـذي عليـه نبقـي   مـوهم تشـبيه لـرب الخلـق
هـو الـذي أهـل اللسـان فهمـوا   إذ نـزل الـوحي بـه علـيهم

وعلى وجود هذا المعيار فمن كان فصيحا لسنا رأى للمتشابه ظاهرا يليق بجلال الله وعظمته، ومن كان عيي اللسان حصرا في المقال رأى له ظاهرا لا يليق بجلال الله وعظمته، وتارة يجعل المعيار حالا صوفية من نور القلب وظلمته، ورقة حجاب القلب وكثافته، حيث قال:

والظاهر الذي صرفه عنه يجب   هو الذي يفهمه من قد حجب
فهـو يسـير فـي ظـلام دامـس   رهـن مـوامي الفتنـة الطـوامس

وعلى قوله هذا، فمن كان محجوب القلب مظلمه رأى للمتشابه ظاهرا لا يليق بجلال الله وعظمته، فيجب عليه الصرف عنه، ومن كان رقيق الحجاب نير القلب رأى له ظاهرا يليق بجلال الله وعظمته، فيجب عليه الإبقاء على الظاهر، إذ لا داعي للصرف، وتارة يجعل المعيار حدة الذهن وسيلانه حيث قال:

فواجـب الدمنـة تشـبيها فهـم   جـراء ضـعف فهمـه أن يـتهم
لـذاك فهمـه فـلا دلالـه   فيـه لمـا مـن شـبه جـلا لـه

وعلى قوله هذا فمن كان حديد الذهن رأى للمتشابه ظاهرا يليق بجلال الله، ومن كان بليد الذهن رأى له ظاهرا لا يليق بجلال الله وعظمته، وبهذا يكون قد جعل الظاهر ظواهر منها مراد ومنها غير مراد، من أجل تحكمه في المصطلحات وتسوره على المفهومات، وقد غاب عن علمه أن من حاول التكلم بغير المصطلحات احتاجت أول كلمة منه إلى تأويل، وكذلك الثانية، والثالثة، فيحصل التسلسل، ويتوقف الخطاب عند أول كلمة ويزول التفاهم وترتفع اللغة،

وتتوقف المصالح وتنقلب حقائق العقود.

فمثلا من قال في كلمة نحوية أنها مبتدأ، فقيل له كيف تكون مبتدأ وهي فضلة؟ فقال: أعني بقولي مبتدأ المبتدأ الذي هو حال مؤسسة أو مؤكدة، قيل له ما تعني بقولك "أعني" فإن أولها بكلمة احتاجت الثانية إلى تأويل ثان، والثالثة إلى تأويل ثالث، ثم كذلك، وهذا خلاف الواقع ونقيض الحكمة، إلا أن ناظمنا تجاهل هذا كله وتحكم في الظاهر الأصولي وأحدث له ما شاء من المعايير المختلفة.

وإن تعجب فقد اتصف ناظمنا- حفظه الله – بكل هذه المعايير مع تناقضها، ولذا أخبر بما يظهر لكل مع واجبه الشرعي تجاهه وعليه فالناظم حديد الذهن فصيح اللسان رقيق حجاب القلب " وبضدها تتبين الأشياء" وإذا أحس من نفسه اتصافه بهذه المعايير مع تناقضها فمن أين عرف اتصاف الآخرين بها؟

مع أن منها أمورا قلبية وأوصافا نسبية وأحوالا صوفية حسب ما قال في نظمه، ولا يحسبن القارئ مناقشتي لهذه المعايير اعترافا مني بوجودها كلا، بل ذلك مني مجاراة للناظم في ميدانه، ومشاركة له في ميوعته، واستخراج له من غيضته، وتسليم جدلي لوجود معاييره، وليظهر- بجلاء- أنها مختلقة، فإن الظاهر مصطلح أصولي وتعدده مستحيل عقلا، لأن حقيقته راجحية اللفظ في أحد معانيه وضعا، ووجود راجحيتين في لفظ واحد من جهة الوضع مستحيل لما فيه من اجتماع التساوي والرجحان:

الفكرة الثانية:

هي جعله التأويل نفيا، ووجه كون هذه الفكرة شبهة، هو كون المؤولين منهم الصحابة والتابعون والأئمة المجتهدون وعلى هذه

الفكرة يكون الجميع نفاة لكتاب الله بتأويلهم لبعضه، وقد عقد هذه الفكرة بقوله في مقدمة نظمه لخليل:

فليس مثله علا شيء ولا يلزم ذا نفي صفاته العلا

وقوله:

أسماؤه الحسنى على الصفات دلت فذلت أوجه النفاة

فإنه يعني بالنفي في هذين البيتين التأويل بدليل أن خصومه المؤولون، وبدليل قوله:

فأثبتوا من وصفه ما السلف أثبت وأنفوا ما نفى ثم قفوا

قلت: في جعل التأويل نفيا من المكابرة ما سترى، فمن ذلك أن التأويل فرع عن تسليم المؤول لثبوت المؤول، وإلا لما احتاج إلى تأويله لإمكان رده بالطعن في متنه أو سنده، هذا مع أن جعل التأويل نفيا قلب للحقيقة، لأن حقيقة النفي أنه أحد قسمي الحكم:

الحكم هو النفي والإثبات إلى ثلاث قسم الإثبات

وحقيقة التأويل هي أنه إبداء معنى من معاني اللفظ مرجوح من حيث الدلالة الوضعية، راجح من حيث الدلالة الخارجية أو القرائن الحالية، فكيف تنقلب حقيقة أحدهما حقيقة للآخر، بحيث يكون النفي تأويلا أو التأويل نفيا؟ مع أنهما مختلفا المتعلق والمصب، فمتعلق النفي المركب لا المفرد والخبر لا الإنشاء، ومصبه النسبة الإسنادية مطلقة مثل: لم يجيء زيد أو مقيدة بالحال مثل قوله تعالى: {لم يخروا عليها صما وعميانا}.

فمصب النفي في هذه الجملة الحال أي صما، أو مقيدة بظرف الزمان مثل: لم يجيء زيد يوم الجمعة، أو ظرف المكان كلم يجيء زيد أمام عمرو، أو التمييز، أو المفعول به إلى آخر متعلقات الجملة.

ومتعلق التأويل المركب بقسميه الخبر والإنشاء والمفرد، ومصبه المعنى من حيث إبداؤه، فكيف يمكن لشيئين مختلفي الحقيقة والمتعلق والمصب أن ينقلب أحدهما عينا للآخر؟

أضف إلى ذلك أن التأويل يتصور ممن سمع الأمر من الآمر بخلاف النفي، لأنه لا يتعلق بالأمر أصلا، لأن الأمر لا مدلوله له في الخارج، وأن التأويل يصح ممن سمع الخبر من الرسول صلى الله عليه وسلم بخلاف النفي لما فيه من المكابرة.

فهذا من الأدلة على أن التأويل ليس بنفي، كما أنه من أدلته أيضا أن التأويل قد يرد من المتكلم المعصوم، ولا يمكن أن ينفي ما قال، لأن ذلك ينافي العصمة، مثاله: (مرضت فلم تعدني) فقد أول هذه الجملة بقوله: (مرض عبدي فلان) فهل قوله مرض عبدي فلان نفي لقوله: " مرضت"؟ ومنه: أن القراءات يمكن أن يؤول بعضها بعضا كما أشرنا إلى نماذج من ذلك في كتابنا "الحجة البالغة والقديمة الدامغة" ولا يمكن أن ينفي بعض القراءات بعضا.

وإذا سلمنا للناظم تسليما جدليا أن التأويل نفي، مع أنه إبداء معنى من معاني اللفظ يكون الناظم أول النفاة، لأنه قال إنه يبقى هذا اللفظ على ظاهره وإبقاء اللفظ على ظاهره إبداء معنى من معانيه هذا إذا اقتصرنا على أن للفظ ظاهرا واحد، كما هو المعروف، وإذا قلنا بقول الناظم أن للفظ الواحد ظواهر يتعدد نفيه بتعدد ظواهره.

وعلى أن الإبقاء على الظاهر ليس بنفي، وأن التأويل نفي يكون الناظم أيضا أول النفاة، لأنه من لازم الظاهر وجود المؤول ويكون مقابل كل ظاهر عند الناظم مؤول واحد على الأقل.

الفكرة الثالثة:

هي تقسيمه الوحي قسمين: قسم لا إيهام فيه أصلا، وقسم كان

في ظاهره إيهام وأزاله عنه الرسول صلى الله عليه وسلم بالتأويل، مثل حديث: (مرضت فلم تعدني)، فتكون نتيجة هذا التقسيم أن لا إيهام في ظاهر الوحي مطلقا، ووجه كون هذه الفكرة شبهة هو أنه على هذه النتيجة تكون ألفاظ الصفات نصا في مدلولها اللغوي، وعليه فتكون اليد جارحة، وقد عقد هذه الفكرة بقوله في مقدمة نظمه لخليل:

فالله لم يسكت على ما أوهما   حدوثا أو نقصا له بل أفهما

مراده بقوله مرضت   فلم تعدني وكذا في جعت

قلت: هذا خطأ عظيم، ومدخل من مداخل التجسيم، وسببه ما رآه أهل هذه الفكرة من تلازم إيهام ظاهر الوحي المحال، وتأويل النبي صلى الله عليه وسلم، لأنهم يعتقدون أن التأويل من البيان الخاص بالنبي صلى الله عليه وسلم، وليس الأمر كما اعتقدوا، فالتأويل ليس من البيان الخاص بالنبي صلى الله عليه وسلم دليل ذلك تركه صلى الله عليه وسلم للتأويل مع الحاجة إليه، كما وقع في غزوة بني قريظة، حيث قال: (لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة)، فقد احتاجوا إلى معرفة هل هذا نهي عن صلاة العصر إلا في بني قريظة كما هو ظاهر اللفظ، أو هذا أمر بالإسراع كما تدل عليه القرائن الحالية؟ فلما ترك النبي صلى الله عليه وسلم تأويل هذا الظاهر مع الحاجة إليه، والاختلاف فيه، علمنا أن التأويل لم يكن من البيان الخاص بالنبي صلى الله عليه وسلم.

بل هو من أدلة المستنبطين مثل القياس والاجتهاد، ويكفي في جوازه ثبوت أصله في الجملة من الشارع باللفظ أو التقرير، ولا يحتاج إلى التنصيص على كل جزئية منه، لأن ذلك إذا اشترط في جميع أدلة المجتهدين أدى ذلك إلى جمود الشريعة وقصورها عن مستجدات الحوادث بانتفاء الاجتهاد، وإذا خصصناه بالتأويل كان

ذلك تخصيصا بغير مخصص.

وقد ثبت التأويل في حديث مرضت فلم تعدني باللفظ، وفي غزوة بني قريظة بالتقرير، وإذا علمت أن النبي صلى الله عليه وسلم ترك التأويل مع الحاجة إليه، والاختلاف فيه، علمت جواز ذلك عليه، لأن ترك المعصوم الأمر أخص من جوازه عليه، ووجود الأخص يستلزم وجود الأعم، وإذا علمت جواز ذلك عليه، علمت بطلان اعتقاد أن التأويل من البيان الخاص بالنبي صلى الله عليه وسلم، وببطلان الاعتقاد يبطل التلازم بين إيهام ظاهر الوحي المحال وتأويل النبي صلى الله عليه وسلم، وببطلان التلازم يبطل التقسيم المذكور، وببطلان التقسيم تبطل النتيجة.

وبعد تحطيم مستند أهل هذه الفكرة، إليك أدلة على أن ظاهر الوحي قد يوهم المحال.

- **أولها**: قوله صلى الله عليه وسلم: " فيعرج الذين باتوا فيكم فيسألهم الله فيقول كيف تركتم عبادي وهو أعلم بهم"؟ فقوله: (وهو أعلم بهم) لو لم تكن لدفع ما أوهمه الاستفهام من الجهل لكانت حشوا مخلا بالفصاحة.

- **ثانيها**: أنا إذا قلنا أن كلما أوهم المحال من الوحي أوله الشارع، كان لازم هذا القول أن ينعدم المتشابه في القرآن، وكيف؟ وقد قال تعالى: {منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات} مع أن في المتشابهات حكمة بالغة، من إضلال الكثير باتباع المتشابهات، وإهداء الكثير بالتسليم له ورده إلى الأمهات المحكمات، {يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به إلا الفاسقين} فإن قيل: هذه الحكمة في الأمثال لا في المتشابهات.

قلت: المشابهات من الأمثال لأنها كلها تدور بين أنواع الاستعارة التخييلية والتمثيلية المصرحة والمكنية.

- **ثالثها**: أن القرآن عربي، ومن محسناته البديعية إيهام التضاد، وبتسليم هذا القول نكون قد عرينا القرآن من بعض محسنات الألفاظ بلا دليل.

- **رابعها**: أن المكتبة الإسلامية زاخرة بالكتب المؤلفة لإزالة التعارض عن ظاهر القرآن والسنة.

- **خامسها**: وجود الخلاف بين أئمة الدين: من مقلدين، ومجتهدين، ورؤساء الطوائف المنحرفين، كل ذلك من أجل تعارض الظواهر،

- ولولا أني أشبعت هذه الفكرة ردا في كتابي " الحجة البالغة والقذيفة الدامغة" بما لا مزيد عليه للمنصف ولا للمعاند، لأرخيت فيها للقلم عنانه فجم على الساقين من غير ملل ولا كلل.

- عجيبة وجود الشيء في الشيء دليل على عدمه فيه:

وبتحليل جعل الناظم حديث " مرضت فلم تعدني" دليلا على أن لا إيهام في ظاهر الوحي، نجد حقيقة هذا الاستدلال أنه استدلال بوجود الإيهام في ظاهر الوحي، على أن لا إيهام في ظاهر الوحي، وبتأويل الحديث المذكور على منع التأويل، وكأن لم تكن لنا في رسول الله إسوة حسنة.

الفكرة الرابعة:

هي جعله إمرار آيات الصفات كما يفهمه الذين نزل فيهم القرآن، ووجه كون هذه الفكرة شبهة، هو أن هذا تحريف لمذهب السلف الصالح، لأنه من المعلوم أن مذهب السلف الصالح إمرار الصفات كما جاءت مفوضا معناها إلى الله تعالى مع تنزيهه عما يدل عليه ظاهر اللفظ مما لا يليق بجلاله من صفات الحدوث، فأخذ الناظم من مذهب السلف " لفظة الإمرار" وأخذ من عند نفسه

مخرجا له من كيسه، كما يفهم من نزل فيهم، فلم يكن هذا مذهبا للسلف ولا للخلف، ومن وجه آخر أن هذا جمع بين فهم المنزهين وغير المنزهين،

فسبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين

والحمد لله رب العالمين

وقد عقد هذه الفكرة بقوله:

يمر ما في وصفه جاء من الـ وحي كما يفهم من فيهم نزل

من غير ما تكييف أو تمثيل له ولا تحريف أو تأويل

قلت: لقد كفى الله مؤنة رد هذه الفكرة بتناقض لفظ ناظمها، حيث جعل الإمرار كما يفهم، وهذا غير متصور، وذلك لتغاير حقيقة الإمرار وحقيقة الفهم، لأن حقيقة الإمرار: هي قراءة اللفظة في سياقها الذي وردت فيه من الوحي، وهو مذهب السلف الصالح مع التفويض في المعنى، ولذا فإن الناقلين له يعبرون عنه تارة بإجراء الظواهر على مواردها، والموارد جمع مورد لمكان الورود وتارة يعبرون عنه بإقرار ما جاء كما جاء، وبالتلاوة تارة، وتارة بالقراءة.

وحقيقة الفهم هي وصول الذهن إلى معنى اللفظة، وبهذا تعلم أن متعلق الإمرار اللفظ، ومتعلق الفهم المعنى، وإذا علمت تغاير حقيقة الفهم وحقيقة الإمرار واختلاف متعلقيهما، علمت عدم تصور إحالة الناظم الإمرار على الفهم، لأن الإحالة تصح بين المتماثلين، لا بين المتغايرين، ولذا لم يستشكل قوله صلى الله عليه وسلم " صلوا كما رأيتموني أصلي" لتماثل الصلاتين، ولا قول علي رضي الله عنه: " لبيك بإحرام كإحرام النبي صلى الله عليه وسلم "لتماثل الإحرامين، واستشكل قوله تعالى: {فليأتنا بآية كما أرسل الأولون} لتغاير الإتيان بآية مع الإرسال وأزيل الإشكال بأن المعنى فليأتنا بآية كما

أرسل الأولون بآية.

قال أحمدو ولد أحمدي في نظمه لمشكل القرآن:

وصحة التشبيه في فليأتنا بآية كما لدى من أمعنا

من حيث أن ذاك في معنى كما أتى بالآيات الكرام القدما

إذ يقتضي الإرسال الإتيان بها فانتبه إن شئت لذا ونبها

هذا مع أن الأمرار كسبي فيتعلق به الأمر، بخلاف الفهم فإنه عرض غريزي لا يتعلق به أمر ولا نهي.

ومن ثم كان المنهي عنه لازم الغضب من البطش الكسبي في قوله صلى الله عليه وسلم: " لا تغضب لأن الغضب أمر جبلي لا قدرة للعبد على تركه ولا استجلابه، والأمر فرع عن القدرة على المأمور به.

وإذا سلم الناظم تسليما جدليا أن الإمرار متصور على ما يفهم فالمحال على فهمهم متناقضوا الأفهام، فمنهم المكذبون الواصفون الله بأبوة البنات ولهم ما يشتهون، ومنهم النصارى الحلوليون، ومنهم اليهود المجسمون، ومنهم المؤمنون الذين يزيدهم نزول القرآن إيمانا وهم يستبشرون، ومنهم المنافقون الذين يزيدهم رجسا إلى رجسهم وماتوا وهم كافرون،

فكيف يتحد فهم القلوب القاسية المستكبرة المصروفة عن اتباع الحق، مع فهم القلوب اللينة المطمئنة المهدية السالمة من المرض، حتى يجعل منه مذهب يحال عليه، ومرجع يرجع إليه، فهذه الفكرة مما صدق عليه قول القائل: إن من الكلام ما تفهم مفرداته، ولا تعقل مركباته، لركاكة لفظه وتناقض معناه.

فإن قيل ما قلت إنه ركيك في لفظه، متناقض في معناه، إنما هو كلام فصيح، وقول صحيح، ولكن:

فكم من عائب قولا صحيحا   وآفته من الفهم السقيم

فمراد الناظم من هذه المقالة فهم الصحابة لا غيرهم، فالطوائف الأخر وإن كانوا داخلين في عموم الموصول لاتصافهم بالصلة فقد أخرجهم بقوله:

من غير ما تكييف أو تمثيل   له ولا تحريف أو تأويل

فلم يبق إلا الصحابة رضي الله عنهم.

قلت: هذا احتمال بعيد يمكن حمل كلام الناظم عليه لولا تعيينه في نظمه الثاني فهم أبي جهل رأس المكذبين، وفهم أبي بكر رأس المصدقين، فإن هذا التعيين رفع هذا الاحتمال مع بعده، فبقي النظم على مفهومه والموصول على عمومه.

فظهر من هذا كله أن إحالة الناظم على فهم الذين نزل فيهم القرآن عموما، وعلى فهم أبي جهل خصوصا إحالة على مجهول لأن أقرب الوسائل إلى معرفة أفهامهم ما تقوله ألسنتهم، وما تقوله ألسنتهم مخالف لما في نفوسهم، قال تعالى: {وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم}، وقال: {فإنهم لا يكذبونك} في قراءة التضعيف.

إذن ففهم أبي جهل وأضرابه حلم أبكم، فمن حاول به التقريب والإفهام، فقد أغرق في الإبعاد والإبهام، وليت شعري من أين أخذ الناظم فهم أبي جهل في صفات الباري تعالى حتى جعل منه طريقة مثلى، وشرعة وسطى، تجمع بين المتباينين وتقرب بين المتباعدين، فقد أبعدت - يا شيخ- النجعة، وزدت الطين بلة، والطريق ظلمة، والخرق اتساعا.

فإن قيل قد أخذ فهم المحال عليهم من قوله تعالى: {وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم}وقوله: {فإنهم لا يكذبونك} وبذا تكون إحالته إحالة على معلوم.

قلت: هذا إخبار من عالم السرائر وخفيات الضمائر أن نفوس الكفار أذعنت واعترفت عند مشاهدة المعجزة بثبوت الرسالة ولم يعترفوا بلازم ذلك من تصديق الرسول في أقواله واتباعه في أفعاله، فثبوت الرسالة شيء وهو الذي أخبرت الآية أن نفوس الكفار استيقنته، وتصديق الرسول فيما أخبر به من صفات الباري وفهمها الذي هو الموضوع شيء آخر.

ولم يصدر من الله إخبار أن الكفار يصدقون الرسول فيما أخبر به منه، بل أخبر أنهم يجعلون لله البنات، وجعل -هنا- مثل اعتقد.

وقد أعرضت عن إحالة الناظم على فهم أبي بكر مع أن له رواة ثقاتا ينقلون أقواله ويهتدون بهديه، لأنهم نقلوها خالصة ناصعة، والناظم أحال عليها مع فهم أبي جهل ، **والشيء مع غيره غيره لا مع غيره.**

الفكرة الخامسة:

وهي قوله أن كلام الله بالحروف والصوت، وعندها ينشد لسان الحال:

خليلي هذا ربع عزة فاعقلا قلوصيكما ثم ابكيا حيث حلت

ووجه كون هذه الفكرة شبهة هو أن كون كلام الله بالحروف تكييف له بلفظ غير وارد، وكونه بالصوت تكييف له بلفظ وارد، وكونه بهما تمثيل له بإثبات خاصية الكلام اللساني، أضف إلى ذلك أن هذا القول مما لا مجال للرأي فيه، لأنه من صفات الباري تعالى، ومثل ذلك لا يقال إلا بسند صحيح أو ضعيف لتبيين ضعفه، وإلا كان تقولا على النبي صلى الله عليه وسلم، وقد عقد هذه الفكرة بقوله في مقدمة نظمه لخليل:

والكتب التي على رسل البشر　　أنزل من كلامه جل فذر
قولهم القرآن قد دل على الـ　　ـكلام أو على الذي الكلام دل
بل بالحروف والمعاني وردا　　والله بالصوت يكلم غدا
ولا تقل ذا الصوت عن تموج　　هواء أو تخلخل فيه يجي
أو حرفه كيفية تحدث له　　بالضغط جل الله أن نمثله
بقارئ في صوته وحرفه　　كل وما لاق به من وصفه

قلت: - وعلى الله وحده اعتمدت- هذه مسألة الكلام، والكلام فيهما طويل الذيل قليل النيل، وقد كره أهل السنة الخوض في أعماقها ومحاولة البحث عن حقائقها والتفصيل في دقائقها، واكتفوا بالإجمالي منها وأمروا بعده بالسكوت عنها، خوفا من إيقاظ فتنة أو إحداث بدعة أو طرح شبهة، أما ما كان من ذلك لإدحاض بدعة أو كسر شوكة شبهة أو إخماد فتنة أو توضيح مسألة للمذاكرة في مقام التعليم أو تفصيلها للمراجعة والتفهيم، فهو- لعمري- مطلوب وفيه مرغوب، وهو نهج المدونين المؤلفين.

ومن أجله وجبت المناظرة ودونت آداب المجادلة، لأنه من إنكار المنكر وإحقاق الحق وإبطال الباطل، وإنما سكت عنه السلف الصالح لعدم ظهور هذا النوع من البدع في زمنهم، وكيف يظن بالسلف الصالح أنهم سكتوا عن البدع مع ظهورها ولم يغيروها بإنكارها فيكونون من جناتها بإقرارها، مشاركين في عارها وشنارها بسكوتهم عند انتشارها.

فورب السماء ذات الرجع والأرض ذات الصدع لقد شمر السلف الصالح عن ساق الجد للرد على الأهواء والبدع ، فقمعوها أشد القمع وردعوها أشد الردع، وأحدثوا لمكافحة أهلها مثل سلاحهم

ولم يغتروا بغابر استقامتهم وصلاحهم،

وبما أني كنت متأسيا بسكوتهم قبل ظهور هذه البدعة ومحاولة تأسيس الناظم لهذه الشبهة، ها أنا ذا أقتدي بهم في رد شبهته وإدحاض حجته، وكسر شوكته، وإخماد سورته بما ترد به الشبهة من الأدلة القاطعة بإظهار الفروق الواضحة والإلزامات المسكتة، وإبداء التناقضات المضحكة وعرض الأفكار المختلفة والمعايير المتذبذبة، وقد ضربت الذكر صفحا عما في المسألة من الأقوال وإيراد ما فيها من الأنقال، لأن شرط كون المرجع حكما بين المتنازعين الاتفاق عليه عند الخصمين، وإلا اقتدى كل بأهل شنشنته ونقل كلام من هم على شاكلته، ولأن الناظم جعل من نفسه للطائفتين حكما مفتيا وناهيا مستعليا، إذ قال من غير ذكر سبب ولا تبيين علة ولا ترجيح مقالة:

....فـــــــــــــذر

قـولـهم القـرآن قـد دل علـى الـ كـلام أو علـى الـذي الكـلام دل

بـل بـالحروف والمعـاني وردا والله بالصـوت يكلـم غـدا

فأقول إن القرآن كلام الله الذي هو صفة من صفاته لا خلق من خلقه محفوظ في الصدور، قال تعالى: {بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم}.

وقال: {نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين}، وهو مغاير للحفظ، مكتوب في المصاحف، قال تعالى: {إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون}وهو مغاير للكتابة، مقروء باللسان، قال تعالى: {فاقرءوا ما تيسر منه}، والأمر بامتثاله يصير خبرا جزئيا، إذا فالمحفوظ والمقروء والمكتوب شيء واحد من الأمر، {وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا}.

والثلاثة الحفظ والقراءة والكتابة من الخلق{إلا له الخلق والأمر}.

فهذه النصوص تدل على أن القرآن- الذي هو شيء واحد صفة الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفؤا أحد ولم يتحد بالمخلوق ولم يتعدد - أنه موجود في الصدور بالحفظ موجود في المصاحف بالكتابة موجود في اللسان بالقراءة.

قلت: ولم يتحد بهذه الوجودات فيكون حادثا ولم يتعدد بها فيكون متغايرا، لأن الثلاثة حادثة متغايرة، أما دليل تغايرها فالمشاهد المحسوس ودليل حدوثها فالتغير الملموس، قال تعالى في ذم اليهود: {وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون}.

والتحريف إنما وقع على القراءة لا على المقروء، قال تعالى: {وإن منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله}.

فإن قيل إن هاتين الآيتين وإن كانت فيهما دلالة على التغير الذي يدل على الحدوث فقد دلت إحداهما بمفهوم المخالفة على اتحاد المقروء بالقراءة في ما لم يلووا به ألسنتهم ولم يحرفوه وهو خلاف ما قررت.

قلت: هذا اتحاد الدال مع مدلوله وهو فرع عن التغاير، وإلا كان الشيء دالا على نفسه فيكون دالا مدلولا لشيء واحد، وعليه فيكون فاعلا مفعولا لفعل واحد، ولعدم وجود هذا المعنى لم يتخذ الصرفيون له صغة ولا النحاة له لقبا، والاتحاد قد يحصل بين شيئين من ناحية مع تغايرهما من ناحية أخرى، وذلك مثل اتحاد المشتركات في مبانيها وتغايرها في معانيها واتحاد المترادفات في معانيها وتغايرها في مبانيها، واتحاد الإشارة مع مدلولها والمعرفات

بالكسر مع المعرفات بالفتح والشرح مع المشروح ابن مالك:

فـإن تكـن إيـاه معنـى اكتفـى بهـا كنطقـي الله حسـبي وكفـى

فمن زعم أن الاتحاد إذا حصل بين شئين من ناحية المدلول مثلا لزم أن يحصل بينهما من ناحية اللفظ كان لازم هذا القول أن الأعمى والبصير متساويان في فهم إشارة الأخرس، وهو خلاف الواقع المحسوس.

كما أنه من أدلة حدوث القراءة أيضا أنها صفة الحادث، وحقيقة لسانيها الحروف المتعاقبة والأصوات المختلفة فلا تعقل بدونها، قال تعالى: {إنه لقول رسول كريم وما هو بقول شاعر قليلا ما تؤمنون ولا بقول كاهن قليلا ما تذكرون}، وقال: {إنه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم أمين}، وقول الرسول حادث لأنه عرض الحادث ولأنه يتغير ويوجد وينعدم، وعرض الحادث لا يمكن أن يكون قديما، لأن القدم لم يكن عرضا يطرأ بعد وجود المخلوق، والعرض لا يقوم بنفسه فيكون موجودا قبل وجود محله الذي هو الرسول.

ومنها: أن القراءة مأمور بها قال تعالى: {فاقرءوا ما تيسر منه} وقال جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم: " إن الله يأمرك أن تقرأ القرآن على حرف واحد" والأمر لا يتعلق بالموجود لما فيه من الأمر بتحصيل الحاصل، ومن ثم قال بعض الأصوليين بعدم استمرارية الطلب بعد الشروع في المأمور به تنزيها للشارع عن الأمر بتحصيل الحاصل.

أضف إلى ذلك أن الأمر توجه إلى النبي صلى الله عليه وسلم في قول جبريل بصيغة " أن يفعل" التي تدل على الحدوث والاستقبال ولذا امتنع مجيئها مع أفعال الشروع ابن مالك:

.... وتـرك أن مـع ذي الشـروع وجبـا

ومنها: أن القراءة من عمل القارئ يتفاوت أجره عليها بإتمامها بالإعراب ونقصانها باللحن، والقديم لا يكون ناقصا باللحن تاما بالإعراب ولا يمكن أن يكون من كسب المخلوق ولا من صنع القديم.

ومنها: أن القرآن متعبد بلفظه، كما في تعريفه والتعبد فرع الكسب، والكسب فرع عن تعلق القدرة، والقدرة لا تتعلق بالقديم إيجادا أو إعداما.

ومنها: اختلاف ألفاظ الكتب السماوية، والأحاديث القدسية، فمنها: العربي، والعبري، ووقوع المماثلة بينها وبين كلام المخلوق.

فلو كانت الألفاظ قديمة لما اختلفت، لأن الاختلاف تغاير، ولما وقعت المماثلة بينها وبين كلام المخلوق فيستغنى بعدم المماثلة عن البحث في أسانيدها.

ومن قال بقدم الألفاظ لزمه أحد أمرين أحلاهما مر: رفع واقع المماثلة بين الأحاديث القدسية الصحيحة، والأحاديث القدسية المكذوبة أو القول بصحة مماثلة الحادث للقديم.

ومنها: أن الموصوف بالقدم الخالق وصفاته التي منها القرآن لا غير القرآن والحرف غير القرآن، قال صلى الله عليه وسلم: " إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف" فهذا يدل على أن المنزل غير المنزل عليه، وأن الحرف غير القرآن، وإلا كان المعنى إن هذا القرآن أنزل على سبع قرآنات، أو الحرف أنزل على سبعة أحرف.

كما يدل على تغاير الحرف مع القرآن تعريف القرآن "بأل العهدية"وتنكير حرف في قول جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم، " إن الله يأمرك أن تقرأ القرآن على حرف واحد" لأنه لما كان معهودا

بين النبي صلى الله عليه وسلم وجبريل قرآن عرف "بأل العهدية" ونكر حرف لأنه لم يكن معهودا بينهما وجه مخصوص يؤدى عليه دليل ذلك ما رآه صلى الله عليه وسلم في هذا التعدد من الرحمة.

فإن قيل هذا الحرف الذي جعلت تنكيره دليلا على مغايرته للقرآن وجعلت مغايرته للقرآن دليلا على حدوثه، إنما هو عبارة عن أحد الأوجه التي يؤدى عليها المعنى والمبحوث فيه إنما هو الحرف الذي هو جزء الكلمة، فكان استدلالك في واد والبحث في واد.

قلت: الحرف الذي هو جزء الكلمة والحرف الذي هو وجه من تأدية المعنى متلازمان في العكس والاطراد، لأن اختلاف المعنى فرع عن تغير الحرف الذي هو جزء الكلمة، ولذلك مثل المفسرون لاختلاف هذه الأوجه "بتعال" و"أقبل" و"هلم".

ومنها: أن القراءة رواية للكلام والراوي إنما يروي بكلام نفسه الذي هو صفته أو عرضه ولا يمكن أن يروي بكلام المروي عنه لما فيه من تعدد الفاعل وتحصيل الحاصل، ولأن الرواية والمروي قد يختلفان فتكون الرواية كلاما، والمروي حركات كما في قوله تعالى: {فلما رآها تهتز كأنها جان ولى مدبرا ولم يعقب} فهذه حركات الكليم واهتزاز العصا وانقلابها حية رويت بالكلام، وقد عقد البخاري في كتاب العلم بابا للفتوى بإشارة اليد والرأس روى فيه أحاديث، كما أنها رويت أحاديث في سياقها حركات للرسول صلى الله عليه وسلم منها في الكبائر وكان متكئا فجلس فقال: " ألا وقول الزور فما زال يكررها حتى قلنا ليته سكت ".

وقال تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام{فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا} فمن زعم أن المشار إليهم سمعوا من إشارة زكريا عليه السلام صفير السين وشدة الباء وهمس الحاء ولين الواو فهو مكابر، ومن قال إنها ليست مدلولا لهذه الإشارة فهو كافر.

فظهر من هذا الاختلاف الذي بين الرواية والمروي أن للرواية جهتين: جهة قيام الرواية بالراوي، ومن هذه الناحية متعددة بتعدد الرواة مختلفة باختلاف اللغات منسفلة بحسب الطبقات، وجهة قيام الرواية بالمروي عنه، ومن هذه الناحية متحدة وإن كثر الرواة غير مختلفة اللفظ وإن اختلفت اللغات في طبقة واحدة، وإن تدرجت الطبقات، وعدم اعتبار الجهتين قلب للحقيقة لعدم تصور رواية بلا مروي أو مروي بلا رواية.

ولما كانت الكتب السماوية والأحاديث القدسية كلام الله جل وعلا، وكانت مروية عنه كانت لها هاتان الجهتان، فهي من حيث قيامها بالله صفة قديمة، وكلمات تامات لا يحصيها عد، قال تعالى: {قل لو كان البحر مداد لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا}.

وقال: {ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم} ولا تتناولها من هذه الناحية الحدود التي تنتج التصورات التي هي الإدراكات التي تنشأ عنها التقسيمات ولا تعقل لها من هذه الناحية كيفية ولا مشارك لها في خاصية، فتحصل بينها وبينه مماثلة {ليس كمثله شيء وهو السميع البصير}.

ومن حيث روايتها وتبليغها للمرسل إليهم حادثة، لأنها صفة الحادث، مختلفة الألفاظ باختلاف لسان المرسل إليهم، قال تعالى: {وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه}، ولذا كان منها العربي والعبري، ويحيط بها من هذه الناحية العد، ولذا عدت حروف القرآن وكلماته وسوره وآياته وما جاز على المثل يجوز على مماثله، وتتناولها من هذه الناحية الحدود التي تنتج التصورات التي هي الإدراكات التي تنشأ عنها التقسيمات النحوية الاسمية والفعلية،

والبيانية الخبرية، والإنشائية، والمنطقية الشرطية، والحملية ولها من هذه الناحية كيفية فتحصل بينها وبين كلام المخلوق- في العادة- مماثلة ولذا اشترط في القرآنية صحة السند ما لم تنخرم العادة بالمعجزة بإعجاز النظم.

وبوجود الجهتين في القرآن صح الحصر في قوله: {إن هذا إلا قول البشر} لأن حقيقة الحصر توارد النفي والإثبات، والنفي والإثبات لا يصح تواردهما على شيء واحد إلا بتعدد جهاته، وكان مصب الوعيد في الآية: {سأصليه سقر} الحصر في جهة قول البشر لا مجرد إثبات أن فيه جهة قول البشر بدون دعوى الحصر لصدق الخبر وثبوت الأجر في قوله تعالى: {إنه لقول رسول} والرسول بشر.

هذا مع أن قراءة القرآن نقل لكلام الله، ولا يصح- حسب السبر والتقسيم العقليين لهذا النقل- إلا أن يكون نقلا لمدلول الكلام القديم، لأن نقل الكلام لا يعدو ثلاث افتراضات لا رابع لها، وهي أن الكلام إما أن ينقل بعينه- وإما أن ينقل بمثله- وإما أن ينقل بمدلوله ولا رابع-

الأول: - وهو نقل الكلام بعينه- مستحيل في الكلام القديم لما فيه من قيام الصفة بغير موصوفها وانتقالها عن محلها فتكون صفة القديم عرضا للحادث، ومن مساواة الموحى إليهم والمبلغين عنهم في فضلية المكالمة، فتنتفي خصوصية موسى عليه السلام ومزيته بالمكالمة لمشاركة غيره له فيها.

مستحيل في كلام المخلوق لما فيه من انتقال العرض وتعدد الفاعل واستمرارية حقيقة الاشتقاق، لأنه على هذا الفرض لا يكون للكلام جزء أخير مادام الكلام منقولا، وقد وافق الناظم على استحالة نقل عين الكلام الحادث حيث قال:

فنحن حين ننشد الآن "قفا نبك" وقد أودى بمنشيها العفا
لسنا بمجتري هواء نفثه أو محدثين عين ما قد أحدثه
بالضغط من كيفية إذ صرفه ما بين حلق ولهاة وشفه

الافتراض الثاني- وهو نقل الكلام بمثله- ويصح بشرط المماثلة بين الراوي والمروي عنه، وبذا تعلم صحته بين كلام المخلوقين واستحالته بين الكلام الحادث والكلام القديم، فلم يبق إلا أن قراءة القرآن نقل للكلام القديم بمدلوله، لاستحالة العينية، وانتفاء شرط المثلية، ولا رابع للثلاثة.

ومنها: أن بعض الجمل زالت قرآنيتها، فبقيت حروفها ومعانيها كما كانت، مثل "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة"، فمن قال إن حروف هذه الجملة الآن قديمة، فقد قال بقدم غير القرآن، لأن هذه الجملة الآن ليست قرآنا، ومن قال: إن حروف هذه الجملة كانت قديمة أيام قرآنيتها، وبنسخها زال عنها القدم، يكون قد جعل القدم عرضا يطرأ ويزول، وعليه يمكن أن يعود لها القدم كما زال عنها، ويطرأ لما لم يكن قديما، لأن ذلك هو شأن العرض مثل المرض.

وإذا علمنا من هذه الأدلة القاطعة، والإلزامات المسكتة، حدوث القراءة، وعلمنا أن القراءة مركبة من الحروف المتعاقبة، والأصوات المختلفة باختلاف صفات الحروف المتعددة بتعدد القراء، علمنا أن الحرف والصوت حادثان، لأن المركب ينسحب حكمه على جميع أجزائه، إذ لا يمكن أن تكون القراءة حادثة وجزؤها قديم، وأن القراءة مغايرة للمقروء مغايرة الحادث للقديم، متعلقة به تعلق الدال بمدلوله وتعلق مصدر الفعل المعدى بمفعوله.

ومن الغباوة بمكان أن يعتقد أن صفة الفرد الصمد تقوم بغيره، أو تنقلب أجساما في أوراق الكاتبين تنعدم باحتراقها، وأعراضا في

أفواه اللافظين تنتهي بسكوتها، وتتغير بارتفاعها وانخفاضها، وعليه فيكون القديم حادثا كما قالت المعتزلة، أو الحادث قديما كما قالت الحشوية، وذلك بسبب اعتقاد الفرقتين اتحاد المقروء بالقراءة والمكتوب بالكتابة، وقد غر الفرقتين أن القرآن اسم للوصف القديم الذي لا تعقل له في الأذهان كيفية، ولا مشارك له في خاصية، فتحصل بينه وبينه مماثلة، قال تعالى: {يس والقرآن الحكيم إنك لمن المرسلين على صراط مستقيم}، ويطلق ويراد به القراءة التي هي حركات لسان في تموج هواء تسمع منه حروف متعاقبة في أصوات مختلفة: من الهمس إلى الجهر، ومن الإطباق إلى الانفتاح، ومن الانسفال إلى الاستعلاء، هي حقيقة القراءة اللسانية فلا تعقل بدونها، وهي متماثلة، سواء كان متعلقها المكذوب الفاضح، مثل "والطاحنات طحنا"أم كان متعلقها القديم المعجز، مثل {والنازعات غرقا والناشطات نشطا}.

قال تعالى: {فإذا قرأناه فاتبع قرآنه} أي قراءته، إذ ليس للقرآن قرآن آخر، وقال تعالى: {وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهودا}أي قراءة الفجر، فجعلت الفرقتان اتحاد الإطلاقين في اللفظ اتحادا لهما في الحقيقة، فغلبت المعتزلة حقيقة القراءة التي هي الحروف المتعاقبة في الأصوات المختلفة، وحصروا فيها الوصف القديم الذي لم يحيطوا به علما، ولم يعقلوا له كنها، فقالوا بحدوثه، لأنهم يجعلون الجميع قراءة لا قرآنا.

كما غلبت الحشوية الوصف القديم الذي لا تدرى له حقيقة في الأذهان، ولا تعقل له كيفية في الجنان، لأنه صفة الحنان المنان، فحصروا فيه حقيقة القراءة فقالوا بقدمها، لأن الجميع في اعتقادهم قرآن لا قراءة، واعتقاد الفرقتين كما قيل:

رق الزجاج ورقت الخمر فتشابها وتشاكل الأمر

والتحقيق ما مضى في المسألة، من التفرقة وقدم المقروء وحدوث القراءة، وهو ما عند الأشاعرة من اعتبار الوجودات التي في المحاجاة البونية.

وقد شارك الناظم المعتزلة في حدوث كلام الله، لأنه كيفه بالوارد وهو الصوت، وكيفه بغير الوارد وهو الحرف، والتكييف من لوازم الحدوث، إذ لم تكن لصفات الله كيفية، ولأنه مثله حيث أثبت لكلام الله خاصية الكلام للساني من الحرف والصوت، لأن المماثلة هي المشاركة في أخص الأوصاف، والمماثلة فرع عن الحدوث إذ لم يكن للقديم وصفاته مثل.

وبتنزيهه الحرف صار بين أمرين أحلاهما مر: مشاركة الحشوية في قدم القراءة، أو وصف الله بما لم يرد في لسان الشرع مضافا إلى الله أو موصوفا به، لأن التنزيه فرع عن القدم، والقدم فرع عن وصفية الله، ووصفية الله فرع عن ورود اللفظ في لسان الشرع مضافا إلى الله أو مسندا إليه، ولم يرد للحرف ذكر في الوحي مضافا إلى الله أو مسندا إليه، دليل ذلك أن هذه المسألة منذ ما يربو على عشرة قرون والبحث فيها جار بين الحشوية وغيرهم، ولم يستدل الحشوية بأثر فيه إضافة الحرف إلى الله أو إسناده إليه، ولم تحتج خصومهم إلى تأويل أثر فيه إضافة الحرف إلى الله أو إسناده إليه، ومن ادعاه- اليوم- فليأت به.

فإن قيل لقد ورد الحرف في قوله صلى الله عليه وسلم: " من قرأ القرآن كان له بكل حرف عشر حسنات لا أقول ألم حرف ولكن أقول ألف حرف ولام حرف وميم حرف".

قلت: هذا الحرف الذي في قوله صلى الله عليه وسلم لا أقول ألم حرف ولكن أقول ألف حرف ولام حرف وميم حرف، هو عمل من

كسب القارئ يتفاوت أجره عليه بإتمامه بالإعراب، ونقصانه باللحن، وهو جزء القراءة الذي قدمنا حدوثه وتغيره بارتفاع لهوات القارئين وانخفاضها، وهذا الحرف كيفية تحدث بالضغط محدودة حدودها، مبينة في كتب التجويد والنحاة صفاتها ومخارجها، والحرف الذي زعم الناظم أنه من صفات الباري قال إنه لم يكن كيفية تحدث بالضغط حيث قال:

ولا تقل ذا الصوت عن تموج هواء أو تخلخل فيه يجي

أو حرفه كيفية تحدث له بالضغط جل الله أن نمثله

فافترق الحرف الذي في الحديث والذي في النظم، لأن أحدهما كيفية، والآخر ليس بكيفية، فلم يبق للناظم إلا مشاركة الحشوية في قدم القراءة، أو إحداث صفة لمعبوده من عند نفسه، ولما اختار إحداث هذه الصفة شرع ينزهها، ليوهم القارئ أنها من صفات الباري، وكان الأولى به أن ينزه كلام ربه عن الكيفية، وخاصية الكلام اللساني.

فإن قيل لقد جعلت هذا الحرف الذي في قوله صلى الله عليه وسلم: " لا أقول ألم حرف، ولكن أقول ألف حرف، ولام حرف، وميم حرف" جزءا للقراءة، فما هو دليلك على هذا؟ ولم جعلت كونه جزءا للقراءة أولى من كونه جزءا للقرآن؟

قلت: دليل ذلك أن القراءة مصدر فعل "قرأ" والقرآن مفعول به لـ"قرأ" والمصدر يتجزأ والمفعول به لا يتجزأ، فمثلا لو قال الرسول صلى الله عليه وسلم: من ضرب حدا من حدود الله كان له بكل سوط كذا حسنة، كان هذا القول تجزئة للحد الذي هو الضرب، ولم يكن تجزئة للمحدود الذي هو المضروب.

أضف إلى ذلك أن القرآن له إطلاقان: إطلاق على القراءة،

وإطلاق على الوصف القديم الذي لا يقبل التجزئة لوصفيته وقدمه، لأن التجزئة فرع عن التركيب، والتركيب فرع عن الكيفية، وعن الكيفية تنشأ المثلية، {ليس كمثله شيء وهو السميع البصير}.

وأما الصوت فقد وردت فيه أحاديث، منها ما في البخاري معلقا، (يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب أنا الملك الديان}.

قال في فتح الباري: (حمله بعض العلماء على مجاز الحذف أي يأمر من ينادي واستبعده بعض من أثبت الصوت بأن مساواة القريب والبعيد لم تعهد في أصوات المخلوقين).

قلت: ويشهد لمجاز الحذف فيه قوله تعالى: {وأذان من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر أن الله برئ من المشركين ورسوله}.

فإن الأذان جاء في الآية أنه من الله ورسوله، والمؤذن يوم الحج الأكبر إنما هو علي بن أبي طالب كرم الله وجهه بأمر النبي صلى الله عليه وسلم.

كما يشهد لمجاز الحذف فيه أيضا روايتا حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه ، قال قال رسول الله صلى الله عليه سلم: " يقول الله تعالى: يا آدم فيقول: لبيك وسعديك فينادي بصوت: إن الله يأمرك أن تخرج بعث النار" فقد رواه الأكثر عن أبي سعيد بكسر الدال في كلمة "ينادي" ورواه الأقل عنه بفتحها، ورواية الفتح واضحة في أن المنادي غير الله ، ورواية الكسر تدل على مجاز الحذف ، لأن النداء جاء في هذه الرواية مسندا إلى الله، والمنادى به (وهو: إن الله يأمرك أن تخرج بعث النار) يدل على مجاز الحذف.

كما يدل على مجاز الحذف ما في هذا الحديث من تفاوت المحشورين في هذا الصوت تفاوتا مكانيا، لأن المحشورين بالنسبة

للصوت منهم القريب والبعيد، حسب ما نص عليه الحديث المذكور، وهذا يدل على تحيز محله، لأن القرب والبعد المكانيين فرع عن المسافة ، والمسافة فرع عن النسبة المكانية، والنسبة المكانية فرع عن التحيز، والتحيز فرع عن الجرمية، والجرمية فرع عن الحدوث.

ولما كان الصوت واردا في الأحاديث الصحيحة وجب الإيمان بلفظه الوارد ومعناه المراد، بتأويل التفويض، أو تفويض التأويل.

أما ما قال الناظم من أن الله يكلم بالصوت غدا، فهذا لم يرد في الحديث، لأنه تقدم ما في الحديث، وهو النداء بالصوت، لا الكلام بالصوت ، ولأن أحمد بن حنبل لما أراد الاستدلال على الصوت أتى بحديث ابن مسعود وهو عنده ـ حسب ما في فتح الباري- (إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السماوات للسماء صلصلة كجر السلسلة على الصفا....) فلو كان في الباب ما أتى به الناظم من أن الله يكلم بالصوت غدا، لكان الاستدلال به أولى، لصراحته ونصيته وهذا استدلال أحمد في هذا الباب "ولا عطر بعد عروس".

وبهذا تعلم أن هذا القول لم يرد في الحديث ، ولم يرد في القرآن، ولا مجال للرأي فيه فيؤخذ من كلام العلماء ، لأن قوله رفع له، وكفاه ردا المطالبة بالسند، ومن قاله بغير سند فقد تقول به على النبي صلى الله عليه وسلم، قال:

ولا يقول مسلم قال النبي   بلا رواية لخوف الكذب

ومثل قال النبي صلى الله عليه وسلم قول ما لا مجال للرأي فيه، ومنه ألفاظ الصفات.

أضف إلى ذلك أن هذه المقالة تكييف لكلام الله الوارد في القرآن، بالصوت الوارد في الحديث، وتكييف للصوت الوارد في

الحديث، بالكلام الوارد في القرآن، مثل ما فعل المجسمون الذين أخذوا من الألفاظ الواردة لفظة الإصبع والقبض والبسط والكف واليمين وكيفوا هذه الألفاظ باليد، وكيفوا اليد بهذه الألفاظ، وجعلوا من تكييف هذه وتلك جارحة مشوهة وأسندوها لمعبودهم افتراء على الله قد ضلوا وما كانوا مهتدين.

فكذلك الناظم أخذ الكلام الوارد في القرآن وكيفه بالصوت الوارد في الحديث لتأكيد النداء، وكيف الصوت الوارد في الحديث بالكلام الوارد في القرآن، ولو أمر كل لفظة في سياقها وأول معناها أو فوض في محتواها على مراد موصوفها لسلم من التكييف والتحريف والرد عليه والتعنيف.

فإن قيل: لقد قلت إن أحمد بن حنبل استدل على نفاة الصوت عن كلام الله بحديث ابن مسعود، فهل تعتبر أحمد- رضي الله عنه- قائلا بقول الحشوية بسبب هذا الاستدلال أم لا؟ وعلى أنك لا تعتبره قائلا بهذا القول فبم تخرجه منه؟ وكيف يصح إخراجه من قول استدل عليه بحديث ابن مسعود؟

قلت: حاشا لأحمد أن يقول بقول الحشوية، إنما هو إمام السنة، ومحامي العقيدة، وحامي الظعينة، المجالد دونها، والمجادل عنها، ولم يكن في استدلاله بهذا الحديث حجة للحشوية، إنما هو رد على خصومه من المعتزلة، يعلم ذلك من تتبع أحواله، وبساط مقاله، وذلك أن خصوم أحمد من المعتزلة حصروا- كما قدمنا- حقيقة القرآن في أصوات القراءة، ونزهوا الباري تعالى عن الاتصاف بأصوات القراءة، فكان هذا التنزيه كلمة حق أريد بها باطل، لأنهم ساروا خلف هذا التنزيه في خفاء، مسرين حسوا في ارتغاء، ليقطعوا بذلك فعل القراءة عن مفعوله، والدال عن مدلوله، فتفطن أحمد لهذه المحاولة، وفند هذه المقالة، بما في حديث ابن مسعود من

دلالة صوت السماء على كلام الله، ولم يرد بهذا الاستدلال مراد الحشوية من تكييف كلام الله بالصوت، لأن المخاصم إنما يستدل على نقيض كلام خصمه، ونقيض كلام خصم أحمد هو دلالة أصوات القراء الحادثة على المقروء القديم.

ومن هذا المنطلق مج أحمد كل عبارة- وإن كانت حقا في نفسها- يمكن منها إرادة باطل المعتزلة مثل " لفظي بالقرآن مخلوق"، لأنهم يجعلون حقيقة القرآن منحصرة في الأصوات.

فإن قيل لقد جعلت كون كلام الله بالصوت تكييفا لكلام الله، مع ورود كلام الله مقترنا بالصوت في حديث ابن مسعود الذي أخرجه البخاري معلقا مختصرا ووصله البيهقي وأحمد: (إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السماء شيئا فإذا فزع عن قلوبهم وسكن الصوت عرفوا أنه الحق ونادوا ماذا قال ربكم قالوا الحق).

قلت: هذا الصوت الذي في حديث ابن مسعود لم يكن تكييفا لكلام الله، لأنه أمارة لكلام الله بالوحي، وأمارة الشيء غيره ضرورة، ودليل كونه أمارة لكلام الله هو أنه جواب الشرط البياني "إذا"، والمقدم في هذا الشرط جملة (تكلم الله بالوحي)، وجوابه جملة(سمع أهل السماء شيئا)، والمقدم والتالي لا يتحدان أبدا، لعدم الفائدة.

وكونه في نفس الحديث عند أحمد معينا أنه صوت السماء، وأنه كجر السلسلة على الصفا، وكلام الله قديم، والقديم لا يشبه بجر السلسلة على الصفا، وعند أبي داوود معينا أنه صوت أجنحة الملائكة.

كما يدل على أن الذي سمع أهل السماوات أمارة لكلام الله لا نفس كلام الله، سؤالهم ماذا قال ربكم؟ لأنه لو كان هذا الصوت الذي سمعوا هو نفس كلام الله لكانوا مسؤولين ولم يكونوا سائلين.

فظهر من هذا كله أن هذا الصوت الذي سمع أهل السماء أمارة لكلام الله بالوحي لا نفس كلام الله كما كان الصحابة- رضي الله عنهم- يشاهدون أمارات لنزول الوحي على رسول الله صلى الله عليه وسلم منها تصبب عرقه الشريف في اليوم الشاتي، ومنها احمرار وجهه، ولم يكن ما يشاهدونه هو عين الوحي النازل عليه صلى الله عليه وسلم، وإلا كانوا موحي إليهم مثله، لمشاركتهم له في سماع الوحي.

وليت شعري من أي الطرق التي قال الله في كتابه أنه يكلم بها البشر، أخذ الناظم هذا الصوت المنزه الذي كيف به الكلام، وهذا الحرف الذي لم يكن كيفية تحدث بالضغط؟ فإن الله قد قال: {وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء إنه علي حكيم}.

فمن هذه الطرق: إرسال الرسول وقد سماه الله كلاما لله، وتبليغ الرسول إنما يكون بكلام الرسول، قال تعالى: {وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه}، وكلام الرسول لم يكن مشتملا على هذا الحرف الذي لم يكن كيفية تحدث بالضغط ولا على هذا الصوت المنزه عن تخلخل الهواء.

ومن هذه الطرق: الوحي وآخر من له به إحساس ومشاهدة محمد بن عبد الله القرشي الهاشمي صلى الله عليه وسلم، وقد سأله الحارث بن هشام عنه (فقال: يا رسول الله كيف يأتيك الوحي" فقال: أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشد علي، فيفصم عني وقد وعيت ما قال، وأحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فأعي ما يقول).

وهذه الطريقة لم تكن منزهة عن الكيفية، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم قسمها طورين، بعد أن أقر الحارث بن هشام على الكيفية

فيها بجوابه له عنها، ومثل أول الطورين بصلصلة الجرس الحادثة، ومماثل الحادث حادث، والتنزيه فرع عن القدم، وثاني الطورين مكالمة الملك، وكلام الملك حادث بحدوث الملك.

فلم يبق إلا احتمال بعيد جدا لاستحالته شرعا، وهو أن الناظم اطلع على الطريق الثالث، وهي: {من وراء حجاب} وأخبر أنه مكيف بحرف وصوت منزهين عن خاصية الحرف والصوت والله في ذلك حسيبه.

الفصل الثالث: في التناقضات

ومن الأساليب التي اتخذتها لرد هذه الشبه عرض التناقضات، وذلك لأن من اتبع المتشابهات، ولم يعرج على المفاهيم عند الأقدمين، وحدود المتقدمين، عند المنعرجات استهوته الأهواء، وعميت عليه الأنباء، وأخلفته الأنواء، فحز في غير مفصل، وسلك سبيلا غير موصل، فتناقضت أفكاره، وتذبذبت معاييره، ولتوضيح أن الناظم- حفظه الله- سلك في نظميه هذه الطريقة، سأجعل أمام القارئ فقرات من نظمه، ليحكم عليه من خلال لفظه فتكون الدعوى عليه من المحسوس الثابت بشهود العيان، فنسلم من المطالبة بالدليل والبرهان،

الفقرة الأولى:

الظاهر الذي عليه نبقى موهم تشبيه لرب الخلق
هو الذي أهل اللسان فهموا إذ نزل الوحي به عليهم
فلا أبو بكر لخير الرسل يقول أشكل على اشرحه لي
ولا أبو جهل يقول اختلفا أثبت ما من التماثل نفى

قلت: لما علم أنه خلع ربقة المصطلحات، وأن "لا" عنده صارت "نعم" وأن "نعم" عنده صارت "لا" أول مراده بالظاهر، أوله بفهم أهل عصر انقرضوا قبل الاصطلاح على الظاهر والمؤول، ولم يؤول مراده بالإبقاء ولا بموهم التشبيه، ولا بما أول به الظاهر، وهذا تناقض، لأنه إن كان متكلما بالمصطلحات فلا حاجة إلى تأويل الظاهر، وإن كان غير متكلم بها، كان ينبغي له أن يؤول الإبقاء وموهم التشبيه، ويؤول ما أول به الظاهر، وإن أدى ذلك إلى التسلسل.

ولعلمه أن ما أول به الظاهر، لم يكن معهودا وضع له علامة ليعرف بها، وهي أنه ظاهر لا يناقض أي ظاهر، ولا يعارض أي نص.

وللأسف أن هذه العلامة لا توجد فيه، بل هي تنافيه، وذلك لأنه من المعارضة نشأ لهذا اللفظ الظاهر، إذ بانعدام المعارضة يصير اللفظ نصا في معناه اللغوي، ولأن تناقض الظواهر، أمر مجمع عليه إجماعا فعليا حسيا، لانحصار الأمة الإسلامية – حسب آيات الصفات- في قسمين: صارفين لها عن الظاهر، ومبقين لها على الظاهر، وكلهما يدعي موافقة السلف الصالح، القسم الأول: معترفون بالتناقض عملا، ولذلك أولوا الظواهر التي تعارض النصوص، وتناقض ظواهر أخرى، معترفون به قولا، ولذا أوجبوا الصرف عن الظاهر الموهم، وأجازوا التأويل واعتبروا الإعراض عن هذا المهيع تناقضا واضحا، ففي القرطبي عند قوله تعالى في سورة الحديد {وهو معكم} ما نصه: " وقد جمع في هذه الآية بين استوى على العرش وبين وهو معكم فدل على أنه لابد من التأويل، والإعراض عن التأويل اعتراف بالتناقض".

القسم الثاني: يبقون بعض آيات الصفات على ظاهرها، ويؤولون البعض الآخر، فرارا من التناقض، مثاله: مثبتوا الجهة فقد حملوا آيات الفوقية على ظاهرها، فجاءهم من قبل آيات القرب والإحاطة، والمعية، موج من التناقض، فأجاءهم إلى تأويلها، متناسين أن التأويل كان أعظم جريمة، حين كانوا في إبقاء آيات الفوقية على ظاهرها.

وإذا علمت انحصار الأمة الإسلامية-اليوم- في القسمين المذكورين، وعلمت اتفاقهما على تناقض الظواهر، بما ظهر لك من عملهما، علمت أن هذه العلامة لا وجود لها مع أنها تناقض واضح،

لأن الناظم أثبت لهذا المعنى الذي يبقى عليه ألفاظ المتشابه الظاهرية، ونفاها عنه بوضع علامة تنافيها، فكأنه قال هذا المعنى الذي نبقي عليه ألفاظ المتشابه ظاهر غير ظاهر، وهذا مثل من عرف الوتر العددي- متجاهلا الحقيقة الحسابية- بأنه المنقسم على اثنين بدون باق.

ثم زاده تعريفا بأنه الظاهر الذي اتحد فيه فهم أبي بكر، وفهم أبي جهل، من أجل اتحادهما في الفصاحة واللسانة، وكأن الفصيح البليغ اللسن لا يفهم من الألفاظ إلا ظاهرها، وهذا خلاف الواقع، فالبليغ الفصيح، يفهم من الألفاظ حقيقتها التي هي الظاهر، كما يفهم مجازها الذي هو المؤول، وتتعارض عليه الظواهر فيستشكلها ويزال عنه الإشكال بالصرف عن الظاهر والتأويل، مثاله: استشكال عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها- وهي في قمة الفصاحة واللسانة على رسول الله صلى الله عليه وسلم تعارض ظاهر قوله تعالى: {فسوف يحاسب حسابا يسيرا} مع قوله صلى الله عليه وسلم: "من نوقش الحساب فقد عذب"، وأزال عنها الإشكال بصرف الآية عن ظاهرها، وتأويلها بالعرض، وقد سرد الشاطبي في كتاب الموافقات له كثيرا من استشكالات الفصحاء البلغاء اللسن تعارض الظواهر، فليراجعها من شاء.

وإذا تأملت هذه الفقرة تجد الناظم حاول فيه إثبات مطلبين، أولهما: أن الذي يفهم الفصيح البليغ من الألفاظ ظواهرها.

الثاني: أن هذه الظواهر لا تناقض فيها، وقد علمت ما في ذلك، ثم استدل على هذين المطلبين بعدم استشكال أبي بكر- رضي الله عنه- للقرآن ، وعدم طعن أبي جهل-لعنه الله-في القرآن باختلاف.

وجعل هذا دليلا على المطلب الأول قول بالموجب، لأنه بعد تسليم أن المفهوم عند أبي بكر، وأبي جهل لا تناقض فيه، وتسليم أن

هذا دليل يكون دليلا عليه لا له، لأن عدم التناقض في المفهوم شاهد على أن المفهوم من اللفظ المعنى المجازي، لا الظاهر الحقيقي.

والاستدلال به على المطلب الثاني ناشيء من عدم التفرقة بين تعارض الظواهر الذي هو الاشتباه، وتناقض النصين الذي هو الاختلاف، ودليل هذه التفرقة هو أن الاختلاف منفي عن القرآن بالقرآن، {ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا}.

والاشتباه مثبت في القرآن بالقرآن، {منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات}فهاتان الآيتان دلتا على أن في القرآن اشتباها، وأن ليس فيه اختلاف، وأن المنفي مغاير للمثبت، فهذا دليل التفرقة، وكما أنه لا دلالة في وجود الاشتباه على وجود الاختلاف، فكذلك لا دلالة في نفي الاختلاف على نفي الاشتباه.

وبهذا تعلم ما في هذه الفقرة من الأقوال المختلفة، والدعاوي المضطربة، والاستدلالات الساقطة.

الفقرة الثانية:

وهي من إنشاده لباب ولد الشيخ سيديا مسلما لها.

ما أوهم التشبيه في آيات وفي أحاديث عن الثقات
فهي صفات وصف الرحمن بها وواجب بها الإيمان
ثم على ظاهرها نبقيها ونحذر التأويل والتشبيها
قال بذا الثلاثة القرون والخير في اتباعهم مقرون
وهو الذي ينصره القرآن والسنن الصحاح والحسان
وكم رآه من إمام مرتضى من الخلائق بناظر الرضى

قلت: هذا ما أنشد من أبيات "باب ولد الشيخ سيديا" رحمه الله.

وفيها من التناقض والمصادرة ما سترى، فمن ذلك: أن ألفاظ الصفات منها ما هو نص في معناه كالعلم ولا ظاهر له.

ومنها ما له ظاهر ومؤول مثل اليد، وناظم الأبيات الإنشادية يعني القسم الثاني، لأنه قال إنه يبقيه على ظاهره، ولا ظاهر للقسم الأول، بعد قوله إنه صفات وصف بها الرحمن، وبهذا يظهر تناقض هذه القولة، لأن الوصفية في هذا القسم تناقض الظاهرية، والظاهرية تناقض الوصفية، فمثلا: اليد إذا كانت على ظاهرها فهي جارحة محسوسة قائمة بنفسها، وإذا كانت صفة فهي معنى مفتقر إلى محل، والقول بأنها صفة على ظاهرها قول باجتماع الوصفية والجارحية، والمعنوية والمحسوسية، والقيام بالنفس والافتقار إلى محل، وفيه من قلب الحقائق واجتماع النقيضين ما لا يخفى.

ومنه حذره من التأويل بدلالة المطابقة، وإثباته له في هذا اللفظ المبقي على ظاهره بدلالة الالتزام، لأنه من لازم الظاهر وجود المؤول، فكم من حذر لا يغني من قدر!.

وأما قوله: أن هذا القول هو الذي ينصره القرآن وصحيح السنة وحسنها، فهذه مصادرة ولتوضيح هذه المصادرة أقول بعد انقطاع الوحي وانقراض جل أهل العصور المزكاة أحدثت المصطلحات الأصولية التي منها الظاهر وقسيماته فتنازع فريقان بعد إحداث هذه المصطلحات في قوله تعالى: {يد الله فوق أيديهم}.

فقال أحد الفريقين لفظة اليد في الآية مصروفة عن ظاهرها، وقال الآخر: بل هي مبقاة على ظاهرها فطولب بالدليل على أنها مبقاة على ظاهرها فاستدل بقوله تعالى يد الله فوق أيديهم، ومثل هذا الاستدلال مثل نحويين تنازعا في فاعلية كلمة من آية أو مفعوليتها فاستدل أحدهما على مراده بالآية المتنازع فيها.

هذا ولم يكن تعرضي لهذه الفقرة الإنشادية من قبيل "الحي قد

يغلب ألف ميت" لأني تعرضت لها من حيث إنشادها، لا من حيث إنشاؤها.

ومنشد جدلا كقائل جدلا

ولا مانع من تعرضي لها من حيث إنشاؤها، وذلك لأن العلماء مسلم لهم فيما نقلوا مبحوث معهم فيما فهموا، وليس الحق محتكرا على أحد وإن بلغ في العلم ما بلغ، إذ لا تقوم العالمية مقام الاستدلال، ولا يعرف الحق بالرجال.

الفقرة الثالثة:

والظاهر الذي صرفه عنه يجب هو الذي يفهمه من قد حجب

وهو يسير في ظلام دامس رهن موامي الفتنة الطوامس

وهو الذي يقول فيه المقري المغربي المالكي الأشعري

والنص إن أوهم غير اللائق بالله كالتشبيه بالخلائق

فاصرفه عن ظاهره إجماعا واقطع عن الممتنع الأطماعا

قلت: في هذه الفقرة من التحكم في المصطلحات، والتسور على المفهومات، واختلاف المعايير، نوع آخر، فقد كان المعيار في الفقرة الأولى الفصاحة واللسانة، وفي هذه الفقرة صار المعيار رقة الحجاب ونور القلب، ونسي الناظم أن أبا جهل- لعنه الله- في قمة أهل الحجاب ولم يبد له هذا الظاهر الذي يظهر للمحجوبين من المسلمين، بل بدا له- حسب قول الناظم- الظاهر الذي يظهر لأهل البصائر من أئمة الصحابة فيا له من تناقض...!

كما أن في هذه الفقرة تأويل الظاهر بما لم يؤوله به أولا، فقد أوله في الفقرة الأولى بفهم الفصحاء البلغاء من الذين نزل فيهم القرآن من الصحابة وغيرهم، وفي هذه الفقرة أوله بفهم المحجوبين

من المسلمين، أما قوله: في الذي يصرف عن الظاهر أنه يسير في ظلام دامس، في موماة مترامية الأطراف، مجهولة المعالم، فهذا تناقض سافر، لقوله: إن الصرف عن الظاهر واجب عليه، وبفعله الواجب يكون قد وقع في الظلام الدامس والموامي الطوامس، فكيف لو ترك الواجب الذي هو الصرف عن الظاهر؟

الفقرة الرابعة:

فواجب الذمنه تشبيها فهم جراء ضعف فهمه أن يتهم
لذاك فهمه فلا دلالة فيه لما من شبه جلا له
أصلا............. ....

قلت: لقد نفى في هذه الفقرة أن يكون في آيات الصفات إيهام تشبيه، وأثبته إنشاء، حيث قال:

الظاهر الذي عليه نبقي موهم تشبيه لرب الخلق

وأثبته إنشادا حيث قال عن "باب ولد الشيخ سيديا"

ما أوهم التشبيه في آيات وفي أحاديث عن الثقات

فكانت حقيقة هذا القول ما أوهم التشبيه لا يدل على التشبيه، وأي تناقض بعد إثبات الشيء ونفيه؟ كما أن المعيار الآن صار في هذه الفقرة حدة الذهن وسيلانه، بعد أن كان في الفقرة الأولى الفصاحة واللسانة، وفي الثانية رقة حجاب القلب، وفي هذه الفقرة تغير الواجب، فكان الواجب على محجوب القلب في الفقرة الثانية الصرف عن الظاهر، وفي هذه الفقرة صار الواجب على البليد اتهام فهمه، إلا أن امتثال هذا الواجب من الصعوبة بمكان، إذ لا يمكن أن يفهم ضعف فهمه بفهمه، وإذا قدر له تجاوز هذه العقبة، وحاول امتثال هذا الواجب، فيمكن أن يفهم أنه اتهم فهمه، ويكون لم يتهمه،

لأن ضعف فهمه أداه إلى أن فهم شبها مما لا شبه فيه أصلا.

الفقرة الخامسة

....ولو سلم تسليم الجدل إن كان ظاهر على التشبيه دل

تعين الصرف بلا خلاف وليس بالنظمين من تناف

إذ وحدة الموضوع للتناقض شرط وبانتقاضها هنا قضى

قلت: لقد وصل بنا الناظم –حفظه الله- بعد كل هذه المحاولات والمراوغات من التلاعب بالحدود والتحكم في المصطلحات، واختلاف الواجبات، والتسور على المفهومات إلى حقيقة رائقة، ونتيجة لائقة، افترع فرعها بقريحته الفائقة، وهي طريقة في الجمع احتجبت عن جميع المؤلفين، وعضلت عن جميع المجتهدين، ألا وهي أن التسليمات الجدلية الناشئة عن الافتراضات غير العقلية، يتعدد بها الموضوع في القضيتين فينتفي بذلك الاختلاف بين المتخالفين، وقد استعمل الناظم هذه الطريقة، وجسد هذه الحقيقة، في الجمع بين مذهب الصارفين عن الظاهر الممثل في بيتي المقري، ومذهب المبقين على الظاهر الممثل في أبيات باب ولد الشيخ سيديا- رحمه الله تعالى-.

فنعم طريقة الجمع طريقته، ونعم النتيجة نتيجته، بيد أن هذه الطريقة جاءت نتيجة افتراضات غير عقلية، وتسليمات جدلية (ولازم المقدمات بحسب المقدمات آت)، وذلك أن الناظم – حفظه الله- افترض تعدد الظاهر – مع أن حقيقة الظاهر تحيل تعدده عقلا- ثم سلم تسليما جدليا أنه يتعين الصرف في أحد الظاهرين ليحصل بذلك تعدد الموضوع في القضيتين، فينتفي الخلاف بين النظمين.

وأني للتسليم الجدلي الناشيء عن الافتراض غير العقلي أن يزول به الخلاف، ويحصل به الائتلاف، لأن الافتراض غير العقلي

يزيد هوة الخلاف عمقا، وشقته بعدا إذ لا وجود له في الخارج، والتسليم الجدلي يكون- دائما- لتحطيم مستند الخصم، لأنه يظهر أن صحة دعواه تناقض بعض مسلماته، أو إحدى المسلمات اليقينات الضروريات من المحسوسات أو المعقولات، فلو كان الافتراض غير العقلي والتسليم الجدلي يزيلان الخلاف بين المتخالفين لزال بهما الخلاف بين الوثنيين والموحدين، لأن القرآن افترض افتراضا غير عقلي وجود إلهين فقال: {لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا}، وسلم تسليما جدليا إلهية اثنين فقال: {قل لو كان معه آلهة كما تقولون إذا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا}.

فقوله تعالى: {كما تقولون} تسليم جدلي، وقوله {لو كان فيهما آلهة} افتراض غير عقلي، وقد ازدادت بهما هوة الخلاف عمقا، ودعوى الخصم ضعفا.

وبهذا تعلم أن الخلاف بين النظمين مازال- كما كان- قائما، وموضوعهما متحد، وأن دعوى الناظم أن لا خلاف بينهما مكابرة، وبمكانة "باب ولد الشيخ سيديا" العلمية غير لائقة، لأنه إنما نظم أبياته هذه لمناقضة بيتي المقري، كما تشهد لذلك الحقبة التاريخية، والبيئة الأشعرية المقرية التي كانت تحيط به، والنزعة العلمية المتحررة من الجمود والتقليد التي كان متصفا بها، فكيف يناقض بيتي المقري بأبيات لا تخالفها.

الفقرة السادسة:

يبقى لنا تصويب قول المقري   فاصرفه عن ظاهره فهو حرى

بقوله بدله فاصرفه عن   موهمه إذ ذا به الإشكال عن

قلت: لقد صوب- في هذه الفقرة- قول المقري(فاصرفه عن ظاهره) بقوله (فاصرفه عن موهمه) ومن تأمل المصوب

والمصوب به وجدهما متساويين، لأن قول القائل فاصرفه عن ظاهره الموهم يساوي قول القائل فاصرفه عن موهمه، مع أنه مناقض لعدم الاختلاف الذي قضى به بين النظمين بسبب عدم اتحاد الموضوع في القضيتين، لأن التصويب فرع عن خطأ المصوب، والخطأ هو الاختلاف مع الصواب، وقد اعتبر الناظم أبيات" باب ولد الشيخ سيديا" صوابا، فكيف يكون قول المقري صوابا مصوبا، أو خطأ موافقا لصواب؟ إذن فالناظم صار بهذا التصويب بين أمرين أحلاهما مر: التصويب من غير تخطئة، أو الرجوع عن نتيجة وصل إليها بعد جهد جهيد وتعب شديد.

ثم ختم نظمه هذا بقوله: (إذ ذابه الإشكال عن) مشيرا بالاسم المبهم "ذا" إلى قول المقري، ولو كانت الإشارة إلى النظم كله لطابق الواقع.

ثم إني أعتذر للسادة القراء عما أوليت فقرات هذا النظم من المناقشة والاعتناء، بأنه لولا شهرة قائله، وجهل قارئه لما لطخت به كتابا، ولما استحق عندي جوابا، هذا مع أني لم أبد في هذه الفقرات من التناقضات إلا ما حوته، ولا من المصادرة إلا ما احتوته، وإذا بدا بما فيها عوارها فتلك شكاة ظاهر عنك عارها.

الفقرة السابعة:

واجتنبوا الشرك الجلي والخفي	**ولو بما فيه اختلاف الخلف**
فأفردوه جل بالعبادة	**لا تشركوا في نوعها**
فلا تسموا ولدا عبد علي	**أو تنذروا لصالح أو لولي**
ولا تمسوا قبرا أو تمسحوا	**ولا تطوفوا حوله أو تذبحوا**

قلت: لقد جعل الشرك- في هذه الفقرة- من مسائل الخلاف بين

العلماء، وهذا تناقض، لأن الخلاف في الشيء يناقض شركيته، وشركيته تناقض وجود الخلاف فيه، ثم حاول التستر على هذا التناقض بذكر الرياء، وهذا مخالف للعنوان المجعول على النظم، وهو " جملة العقائد" والعقائد هي القسم الأول من أقسام الدين، (أقسام الدين ثلاثة: الإيمان، والإسلام، والإحسان).

والرياء من القسم الثالث، ومسائل الخلاف من القسم الثاني، فيا له من خلط وخبط!.

كما أنه جعل في هذه الفقرة أيضا للعبادة نوعا يجب إفراد الله به، وهذا خلاف الواقع، إذ لم يكن للعبادة نوع يجب إفراد الله به، لأن نوع الشيء غيره ضرورة، والنوع فرع عن وجود جنس شامل للأنواع، إما جنس قريب أو وسط أو بعيد، ولا جنس يشمل العبادة وغيرها إلا فعل "المكلف"، إذن فما هي العبادة؟

قلت: العبادة هي "تعظيم معتقد فيه التأثير المطلق" دليل ذلك أن عمر بن الخطاب –رضي الله عنه- لما عظم الحجر الأسود بتقبيله له نفى أن يكون هذا التعظيم عبادة للحجر الأسود، بقوله: إنه يعلم أنه حجر لا ينفع ولا يضر، ومن تأمل ردود القرآن على المشركين {من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه}، {لا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له}، {يعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله} علم أن هذا الحد هو الجامع للعبادة المانع من دخول غيرها، وبهذا الحد تعلم أن فعل الشخص إما عبادة وإما غير عبادة، وأن نوع الشيء غيره ضرورة، وعلى هذا يكون معنى قول الناظم (لا تشركوا في نوعها عبادة) لا تشركوا عباد الله في غير العبادة، هذا مع ما في هذه العبارة من الاستدراك على عبارة القرآن، {ولا يشرك بعبادة ربه أحدا}.

ولا شك أن القارئ لهذا النظم سيتساءل عما هو المعنى بنوع

العبادة ، وجوابه –طبعا - لا أحد يدري ، ولكن بالمثال يتضح المقال ، إذ مثل الناظم لنوع العبادة بالطواف بالقبر ومسه والتمسح به والذبح له ، والنذر للصالح أو الولي ، وتسمية الولد عبد علي ، وهذه الأمثلة لا تصح مناقشة الناظم فيها لتناقضه فيها ، إذ يجعلها عبادة بنهيه عن الشرك فيها ، ويجعلها غير عبادة بجعله لها نوعا للعبادة.

خاتمة في تبيين أنه يلزم من إبقاء ألفاظ المتشابه على ظاهرها أمران:

إثبات ما نفى القرآن
من الاختلاف ، ونفي ما أثبت من الاشتباه

فاقول : اعلم أن المتشابه مشتق من تشابه معالم الطريق المؤدي إلى الحيرة التي تفقد الطريق نتيجتها ومنه {إن البقر تشابه علينا وإنا إن شاء الله لمهتدون} ، ومنه في القرآن متشابه الصفات ، وهو عبارة عن لفظ له أكثر من معنى ، يعارض بالمتبادر منها المتبادر من معاني لفظ آخر ، وكل من اللفظين يعارض نصوصا قرآنية وقواعد عقلية بالمتبادر من معانيه ، ويوافقها بغير المتبادر، ومن هذه المعارضة نشأ لمتبادر اللفظين الظاهر ، ونشأ لغير المتبادر منهما المؤول ، لأنه لو انعدم هذا المعارض كان اللفظ نصا في معناه فانعدمت ظاهريته ، وبانعدامها ينعدم فرعها الذي هو المؤول ، وهذان اللفظان من حيث ظاهرهما خطان متوازيان لا يلتقيان ، بينهما برزخ لا يبغيان ، ومن حيث مؤولهما يمكن الجمع بينهما برد أحدهما إلى الآخر بالتأويل ، إلا أنه ترجيح بغير مرجح ، إذ ليس أحدهما أولى بأن يرد إليه من أن يرد.

فهذه حقيقة متشابه الصفات ، وقد تعامل معه الذين في قلوبهم زيغ بترجيح أحد الظاهرين بالهوى وقلبوا حقيقته بأن جعلوه نصا يرد إليه ولا يرد وجعلوه أمامهم وإمامهم ، وردوا إليه بالتأويل كلما عارضه من الظواهر ، وطعنوا في القواعد العقلية بالاضطراب تارة ، وبأنها أمور فلسفية يونانية تارة أخرى ، ومن العجب أنهم اطلعوا على اضطرابها باستقامة عقولهم ، فصار العقل عندهم مضطربا مردود الشهادة من ناحية غيرهم ، مستقيما مقبول الشهادة

من ناحيتهم ، لأن باءهم تجر وباء غيرهم لا تجر.

ولما كانت النصوص القرآنية قطعية الورود لا يمكنهم الطعن في سندها ، وقطعية الدلالة لا يمكنهم ردها بالتأويل إلى المتشابه المتبع عندهم ، إذ لم يكن لها مؤول تصرف إليه ، ولا ظاهر تبقى عليه لنصيتها ، تركوها وراءهم ظهريا ، وكابروا وادعوا أنه لا معارضة بينها وبينما اتبعوه من ظاهر المتشابه ، وحقيقة هذه الدعوى أنها نفي لما أثبته القرآن في القرآن من الاشتباه ، لأن حقيقة الاشتباه هي معارضة الظاهر للنص ، وبجعلهم إمامهم من المتشابه نصا ، يكونون قد أثبتوا الاختلاف الوارد نفيه في القرآن عن القرآن ، لأن حقيقة الاختلاف هي معارضة النصين.

وبهذا تعلم أن حقيقة اتباع المتشابه هي جعل الظاهر نصا ، برد ما خالفه إليه بمرجح الهوى ، وجعله دليلا على صحة الدعوى ، ومن تتبع أدلة جميع الطوائف المنحرفين، من جبرية وقدريين وجد سبب انحرافهم جعل غير النص نصا، والمحتمل غير محتمل.

ولنطبق هذه المعاملة مع المتشابه على من يلينا من الزائغين، وهم مثبتوا الجهة للباري تعالى، فإنهم جعلوا أمامهم وإمامهم ظاهر قوله تعالى: {وهو القاهر فوق عباده}، {إليه يصعد الكلم الطيب}، {تعرج الملائكة والروح إليه}، {آمنتم من في السماء} وإشارة الأمة إلى السماء في حديث الجارية {يا هامان ابن لي صرحا لعلي أبلغ الأسباب أسباب السماوات فأطلع إلى إله موسى} فجعلوا هذه الظواهر نصا في جهة فوق، وجعلوه أمامهم واتبعوه وردوا إليه بالتأويل ظاهر قوله تعالى: {ونحن أقرب إليه من حبل الوريد}، {والله من ورائهم محيط}، {ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أين ما كانوا}.

وقوله صلى الله عليه وسلم: "أقرب ما يكون العبد من ربه وهو

ساجد فإن الله بينه وبين الجدار" وهذا قلب لحقيقة الظاهر، لأن الظاهر يرد ولا يرد إليه، وتركوا نصوص نفي المماثلة وراء ظهورهم، وادعوا موافقتها للجهة، ومستندهم في هذه الدعوى المكابرة، وطعنوا في القواعد العقلية الموجبة لاستحالة المكان، على خالق المكان والزمان، طعنوا فيها تارة بالاضطراب، وتارة بالنبز بالألقاب، وبلازم هذه المعاملة يحصل نفي الاشتباه عن القرآن، وثبوت الاختلاف في القرآن، سبحانك ما أعظم هذا البهتان، فهذا تطبيق لمعاملة مثبتي الجهة من أهل الظاهر، وليقس من لم يقل.

أما تعامل الراسخين في العلم معه، فإنهم اطلعوا برسوخهم في العلم على أن محل الاشتباه الظاهر، فجانبوه بالصرف عن الظاهر الموجب اتباعه إلى تناقض الظاهرين فيما بينهما، وتعارضهما مع النصوص القرآنية والقواعد العقلية، فجعلوا النصوص القرآنية الموافقة القواعد العقلية أمامهم وإمامهم، واتبعوها مرجحين لها بما فيها من عدم الاحتمال وعدم الإجمال، وردوا إليها اللفظين بمعناهما الذي لم يكن متبادرا، ورجحوا هذا المعنى بما فيه من عدم التناقض، فجاءت معاملتهم معه طريقة واضحة، ومحجة بيضاء ناصعة، ليلها كنهارها، سائغا شرابها من بين فرث اعتقاد الاختلاف، ودم اتباع الاشتباه، لأنه ثبت عندهم الاشتباه في القرآن، وعرفوا برسوخهم في العلم محله، فلم يتبعوه بل ردوا هذا وذاك إلى إمامهم من النصوص الأمهات المحكمات، فانتفى بهذا الرد الاختلاف المنافي وجوده في شيء كونه من عند رب العالمين فقالوا: {آمنا به كل من عند ربنا}.

وإذا تأمل أحد الموفقين المنصفين الذين هم من اتباع الهوى سالمون، قول الراسخين وجده متضمنا وجود الاشتباه، بقولهم: "كل" لأن كلمة "كل" تدل على شمول المضاف إليها وإن أفردت لفظا، ولا شمول في المتشابه إلا باعتبار طرفيه، ولا يمكن أن

يحصل له طرفان إلا باعتبار تناقض ظاهر هذا مع ظاهر ذاك، وإلا كان شيئا واحد لا تصح إضافة "كل" إليه، كما تضمن قولهم نفي الاختلاف بكلمة {من عند ربنا} إذ لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا.

وبما أني طبقت معاملة الزائغين على آية القرب وآية الفوقية، ها أنا ذا أطبق معاملة الراسخين مع الآيتين، فإن الراسخين جعلوا (ليس كمثله شيء} أمامهم وإمامهم، ورجحوا إماميتها بنصيتها، وعرفوا من نفي الاختلاف الوارد في قوله تعالى: {ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا} أنه لا وجود لنص يخالف الآية التي جعلوها إمامهم، وأن كل ما خالفها إنما يخالفها بظاهر، وأنه لابد أن يكون فيه معنى يوافقها به، وأن هذا المعنى راجح بما فيه من عدم الاختلاف مع الآية المجعولة إماما.

فآية القرب وإن خالفتها بظاهر قرب المسافة، الموجب للمماثلة، فقد وافقتها بقرب الاصطفاء، وآية الفوقية وإن خالفتها بظاهر الجهة الموجب للمكان، المستحيل على الحنان المنان، الخالق للزمان والمكان، وقبل خلقهما فأين كان؟ فقد وافقتها بفوقية الغلبة والقهر، والآيتان وإن اختلفتا فيما بينهما من أجل ظاهر الجهة وقرب المسافة، فقد اتفقتا بقرب الاصطفاء وفوقية القهر، وبهذا تعلم أن في تعارض ظاهر كل من الفوقية والقرب دلالة على الاشتباه أثبتها قول الراسخين بكلمة "كل"، وأنه بصرف تلك عن الجهة، وهذه عن المسافة انتفى الاختلاف، ولذا نفاه قول الراسخين بكلمة: {من عند ربنا} إذ لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا.

وقد ختمت هذه الخاتمة بقول الراسخين: {آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب ربنا إنك جامع الناس ليوم

لا ريب فيه إن الله لا يخلف الميعاد} وبها تم المقصد، وأنجز حر ما وعد، وعلمت الأشعرية أنها حرة منيعة، وأني دونها ربيعة أحمي حماها وأرمي من رماها، والحس خير شاهد والواقع أعدل حاكم، فعندئذ حنت إلى أوطانها وأقبلت تميس في أردانها ومنشدا لسان حالها:

خلا لك الجو فبيضي واصفري ونقري ما شئت أن تنقري

أمنت صولة كل صائل، ولومة كل لائم، الكتب بالباب، والحجة في الجنان، والقلم بالبنان.

أملاه العلامة: أبا ولد الحسين ولد محمذن ولد حيمود الجكني وسماه:

"المناقشات والردود، حول نظمي العقيدة للشيخ عدود"

ووافق الفراغ من تبييضه 29/ ذي القعدة/ عام 1417 هـ